



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

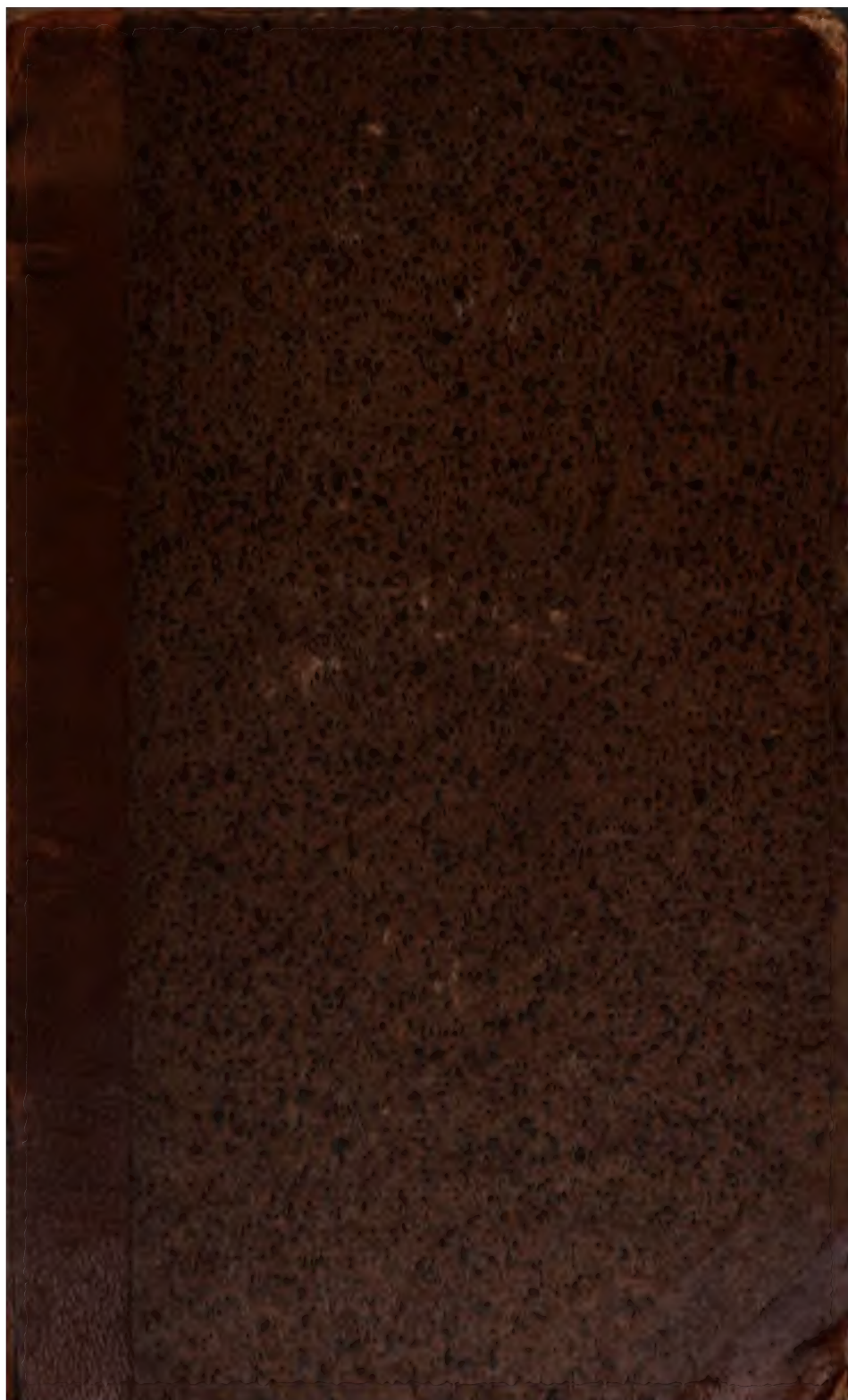
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



Present de M^r. Castiglione reçu
de Berlin le 20 Juin 1771. —
Seigneux de Corrivon.



B
2053
.S94
C35

OBSERVATIONS
SUR LE LIVRE
INTITULÉ
S Y S T È M E
DE LA NATURE.

PAR
M. J. DE CASTILLON.

*Docteur en Droit & en Philosophie, de l'Académie
Royale des Sciences & Belles-Lettres de Berlin, des
Sociétés Royales de Londres, de Göttingue, de Har-
lem, de l'Institut de Bologne, &c.*



A B E R L I N,

Chez G. J. DECKER, Imprimeur du Roi.

1 7 7 1.

*Desine quapropter novitate exterritus ipsa
Despuere ex animo rationem; sed magis acri
Judicio perpende, & si tibi vera videtur,
Dide manus, aut, si falsa est, accingere contra.*

Lucr. lib. II. v. 1039 -- 1042.

*Si les principes de l'Athée sont étranges & injustes,
c'est une raison de les examiner avec plus de rigueur; s'il a
dit vrai, s'il a démontré, que l'on se rende à l'évidence;
s'il s'est trompé quelque part, que l'on distingue le vrai
du faux.*

Syst. de la Nat. Part. II. pag. 373.

Vignand
2-11-31

A
LEURS EXCELLENCES

DU

PETIT ET GRAND CONSEIL
DE LA VILLE ET REPUBLIQUE
DE BERNE.

429700



ILLUSTRES, HAUTS,
PUISSANS, ET SOUVERAINS
SEIGNEURS

*L*e petit ouvrage que je prends la liberté d'offrir à VOS EXCELLENCES, est destiné à défendre contre les sophismes d'un Auteur artificieux & subtil la supériorité de la nature humaine, l'existence de Dieu, la vérité de la religion naturelle, & par conséquent l'excellence de la religion révélée qui en est la perfection.

VOS EXCELLENCES sont par leurs vertus & par la douceur de leur gouvernement l'honneur du genre humain, & sont par leurs lumières & par leur zèle un ferme appui du vrai Christianisme.

Pouvois-je choisir à mon livre des Protecteurs plus convenables; & pouvois-je

*trouver une occasion, plus favorable pour
rappeller à VOS EXCELLENCES
le souvenir d'un de leurs fidèles sujets?*

*C'est avec ces sentimens joints à ceux
d'une vive reconnoissance pour les bienfaits
dont VOS EXCELLENCES m'ont
honoré pendant mon séjour dans leurs heu-
reux états, que je suis avec un profond
respect,*

**ILLUSTRES, HAUTS,
PUISSANS, ET SOUVERAINS
SEIGNEURS,**

DE VOS EXCELLENCES,

à Berlin, le 25. Avril 1771.

*Le très-humble & très-obéissant Serviteur,
I. DE CASTILLON.*

E X T R A I T
*Des Registres de l'Académie Royale
des Sciences & Belles-
Lettres de Berlin.*

Messieurs les Académiciens nommés pour examiner les *Observations sur le livre livre intitulé SYSTÈME DE LA NATURE*, que Mr. le Professeur de Castillon fait actuellement imprimer, ont fait rapport d'une voix unanime qu'ils l'avoient trouvé, très - digne d'être rendu public, & très - propre à détruire

les sophismes de ce dangereux ouvrage.

En foi de quoi j'ai délivré le présent
certificat en pleine Académie.

à Berlin, ce 18. Avril 1771.

Formey Secret. perp. &c.

LETTRE

*De Mr. Merian Directeur de la
Classe de Belles-Lettres à l'Auteur.*

MONSIEUR ET TRÈS HONORÉ CONFRÈRE.

Je vous renvoie, avec mille remerciemens, les cahiers que vous m'avez bien voulu communiquer. . Je les ai lus & relus avec toute l'attention dont je suis capable : & j'y ai vu le Sytème de la Nature fappé dans ses fondemens. Vous avez, en peu de pages, si bien mis au jour le *πρώτον ψεύδος* ou le sophisme générateur de ce systéme, s'il m'est permis de parler ainsi, que je ne vois pas

comment l'auteur pourra parer les coups
que Vous lui portez.

Continuez, Monsieur & très honoré
Confrere, un ouvrage aussi utile & aussi
nécessaire, & procurez moi la satisfaction
d'en lire bientôt la suite:

Vienni, o fatal guerriero, & sia fornita

La ben comincia impresa, & l'empia setta

Che già crollasti, a terra estinta cada

Sotto l'inevitabile tua spada.

J'ai l'honneur d'être &c.

à Bucholtz, ce 17. Juin,

1770.

T A B L E

DES

C H A P I T R E S.

C H A P I T R E I.

- Introduction, définitions, & principes* - - pag. 1
L'Auteur employe l'expérience, le raisonnement, &
l'analogie; & même les hypothèses. §. 1.
Usage de l'expérience. §. 3.
- de l'analogie. §. 4.
- du raisonnement. §. 5.
Evidences différentes. §. 7.
- sur la force & la nature des objections §. 8. 9.
Définition des causes & des effets. §. 11 - 13.
- de la nature. §. 14. 15.
- du nécessaire. §. 16.
Division des êtres nécessaires, & leurs propriétés.
§. 17 - 30.
Définition, division, & propriétés des possibles. §. 31. 32.
De la raison suffisante. §. 33.
Remarques sur les causes & les effets. §. 34. 35.
- sur la possibilité & sur l'existence. §. 36. 37.
- sur les substances. §. 37.
Action & activité. §. 38. 39.
Cause première. §. 40 - 43.
L'activité n'est pas une suite de l'existence. §. 44. 45.
Des idées & des images. §. 46. Voyez aussi Ch. VII.
§. 7 - 9.
Origine de nos connoissances. §. 47 - 49.
Abstractions. §. 50 - 52.
Négations. §. 53.

Mots négatifs & positifs. §. 94.

Des définitions. §. 55.

CHAPITRE II.

De la matiere, de ses propriétés & élémens - pag. 32

Idee que l'Auteur donne de la matiere; & conséquences qui en résultent.

Origine de la notion de matiere. §. 1.

Réflexions sur les propriétés des choses. §. 2 - 4,
& §. 6 - 8.

- sur l'attraction. §. 5.

Des propriétés de la matiere. §. 9 - 12.

Si les élémens de la matiere sont différens. §. 13.
& 22 - 31.

Ce qu'on entend par le mot élémens. §. 14. 15. &
20. 21.

Importance de cette recherche. §. 16. 17.

Définition du hazard. §. 18. 19.

CHAPITRE III.

Des êtres immatériels - - - - pag. 57

Définition des esprits. §. 1.

Leur existence impossible selon l'Auteur, & pourquoi. §. 2.

Réponse. §. 3 - 5.

Quelles sont les idées vraies ou fausses. §. 4.

Si tout ce qui a du mouvement & de l'action est étendu. §. 6. Voyez aussi Chap. IV. §. 7. 8.

L'esprit n'est pas une absence d'idées. §. 7 - 10.

On n'est pas obligé de recourir à des êtres matériels pour se former l'idée d'esprit. §. 11.

S'ils existent, on peut s'assurer de leur existence. §. 12.

CHAPITRE IV.

Du mouvement en général, & des loix du mouvement de la matiere - - - - pag. 73

- L'Auteur définit mal le mouvement. §. 1 - 5.
 Le mouvement est indéfinissable. Faute de Toland. §. 6.
 Si tout ce qui a du mouvement est étendu. §. 7. 8.
 La matiere n'agit sur la matiere que par le mouvement. §. 9.
 Elle est dans un mouvement continuél. §. 10.
 Deux sortes de mouvement, selon l'Auteur. §. 11-13.
 Loix du mouvement de la matiere. §. 14.
 Direction définie. Méprise & contradiction de l'Auteur. §. 15.
 L'Auteur donne d'autres loix du mouvement. §. 16.
 - confond le mouvement avec l'action. §. 17.
 Loi de la communication du mouvement. §. 18.
 - selon l'Auteur. §. 19 - 22.
 Méprises de l'Auteur à ce sujet. §. 22. 23.
 De l'inertie. §. 24.
 Conséquences de la vraie loi de la communication du mouvement. §. 25 - 27.

C H A P I T R E V.

De l'origine du mouvement de la matiere - - pag. 97

L'Auteur prétend que le mouvement est essentiel à la matiere. §. 1.

Preuve I. & réponse. §. 2 - 4.

Preuve II. & réponse. §. 5 - 8.

Preuve III. & IV. & réponses. §. 9.

Preuve V. & réponse. §. 10 - 12.

Preuve VI. & réponse. §. 13 - 27.

Contradictions de l'Auteur. §. 28 - 33.

On ne peut attribuer le mouvement essentiel ni à la matiere en général ni aux atômes. §. 34 - 37.

Le sens commun dicte que le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. §. 38.

En quoi consiste le sens commun. §. 39.

Le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. §. 40.

Parce qu'elle peut exister & être en repos. §. 41 - 43.

Parce que les corps résistent au mouvement. §. 44.

C H A P I T R E. V I.

De l'origine de la matiere - - - pag. 145

La matiere, selon l'Auteur, existe par elle-même.

Preuve I. & réponse. §. 2.

Preuve II. & réponse. §. 3 - 5.

Preuve III. & réponse. §. 6. ¶

Preuve IV. & réponse. §. 7 - 12.

Si la matiere existe par elle-même, elle est uniforme.

§. 13 - 16.

Si elle est composée d'êtres essentiellement différens, elle est contingente. §. 17.

On a l'idée de l'espace; donc la matiere est continue. §. 18.

Et parce que une de ses parties peut exister sans les autres, & parce que elle peut être en repos & en mouvement. *ibid.*

Si la matiere existe par elle-même, le mouvement est impossible. §. 19 - 22.

Récapitulation & réponse à ces fins. §. 23.

C H A P I T R E. V I I.

Des propriétés de l'ame humaine & de son origine pag. 161

Etat de la question.

Sens et la premiere propriété. §. 1.

L'extension corporelle sens. §. 2-4. & §. 37.

Sensibilité physique & sensibilité morale. *ibid.*

Nous sentons plusieurs choses à la fois. §. 5.

Réflexion sur nos idées. §. 6-9.

Sur le sentiment de notre existence. Idées qui en découlent. §. 10 - 14.

Sens, sensations & perceptions. §. 15 - 17.

Mémoire. §. 18.

Intelligence, ce que c'est. §. 19.

Intelligence. §. 20.

Raison. §. 21.

Vérité. §. 22.

Je suis d'accord avec Locke. §. 23.

Et avec l'Auteur. §. 24.

Il définit mal la faculté de sentir. §. 25.

Cette faculté est la base, & non la source des autres.

§. 26.

En quel sens la pensée est divisible. §. 27.

Se rappeler n'est pas sentir. §. 28.

Imaginer n'est pas sentir. §. 29.

Ni juger. §. 30.

Ni vouloir. §. 31.

Ni appercevoir. §. 32.

L'Auteur ne prouve point le contraire. §. 33 - 36.

CHAPITRE VIII.

De l'origine de la sensibilité physique - - pag. 186

Nous sentons les impressions des objets extérieurs à l'aide des nerfs. §. 1.

Qui n'ont aucun point de réunion & ne sentent pas. §. 2.

Une partie du cerveau est probablement l'organe de la sensation. §. 3.

Il se peut que l'ame sente sans être affectée par les objets extérieurs. §. 4.

Toute matière ne sent pas de l'aveu de l'Auteur. §. 5.

C'est l'ame qui sent, & non les organes. §. 7. 8.

Conséquences de l'union de l'ame & du corps. §. 9.

L'Auteur veut que la sensibilité soit une suite de l'organisation. §. 10.

Preuve I. & réponse. §. 11 - 18.

Preuve II. & réponse. §. 19 - 33.

Les opérations de l'ame & les mouvemens ont des propriétés contradictoires. §. 20.

Le mouvement n'est pas cause de la sensation. §. 21.

Nous connoissons des objets qui n'agissent pas sur nos sens. §. 22. 23.

Les passions ne sont pas des modifications du cerveau. §. 28.

Il n'est pas dans les passions soumis aux loix physiques de l'attraction. §. 29 - 33.

Preuve III. & réponse. §. 34 - 38.

Preuve IV. & réponse. §. 39 - 65.

L'Auteur balance entre deux opinions contradictoires. §. 66.

Conséquences mal tirées de l'hypothese que toute matiere sent. §. 67.

La sensibilité ne peut pas être une propriété inhérente à la matiere. §. 68 - 71.

C H A P I T R E I X.

De la nature de l'ame - - - pag. 241

L'Auteur soutient que l'ame est matérielle. §. 1.

Preuve I. & réponse. §. 2 - 8.

Preuve II. & réponse. §. 9. 10.

Preuve III. & réponse. §. 11. 12.

Preuve IV. & réponse. §. 13 - 22.

L'immatérialité de l'ame prouvée par Locke. §. 23.

- - - par Descartes. §. 24 - 26.

Objection & réponse. §. 27 - 29.

Objection ad hominem & réponse. §. 30.

Argument de Descartes présenté sous une face nouvelle. §. 31.

Preuve de Mr. Bonnet. §. 32 - 35.

Réflexion contre les Matérialistes. §. 36.

L'ame de fait n'est pas étendue. §. 37 - 42.

Elle est une substance. §. 43. 44.

Réponse à quelques difficultés. §. 45 - 60.

L'homme n'est pas une machine. §. 61. 62.

C H A P I T R E X.

De l'existence de Dieu - - - pag. 290

Etat de la question. §. 1. 2.

L'Auteur prétend que la matiere est l'être existant par lui-même. §. 3.

Preuve I. & réponse. §. 4.

Preuve

Preuve II. & réponse. §. 5 - 9.

Preuve III. & réponse. §. 10 - 25.

Ses attributs physiques, ne sont pas contradictoires.
§. 10 - 12.

Ni ses attributs moraux. §. 13 - 16.

Les créatures sans imperfections sont impossibles.
§. 17 - 19.

Les plaintes des Athées n'ont aucun fondement.
§. 20 - 23.

Dieu n'est pas l'auteur du mal moral. §. 24. 25.

L'existence de Dieu n'est pas probable, selon l'Au-
teur. §. 26.

Preuve I. & réponse. §. 26 - 33.

Les hommes ne varient pas dans la notion de Dieu. §. 26.

Quand ils variroient, cette diversité ne prouveroit
rien. §. 27 - 31.

L'Auteur dit que la connoissance de Dieu s'est perfec-
tionnée, & qu'elle ne s'est pas perfectionnée. §. 32.

Quand elle ne se seroit pas perfectionnée, cela ne
prouveroit rien. §. 33.

Preuve II. & réponse. §. 34.

Nous n'attribuons pas à Dieu des qualités humaines.
§. 35 - 43.

Dieu n'a ni différentes manieres d'être, ni différentes
volitions. §. 44.

Ce n'est pas le mal qui nous a fait songer à la Divi-
nité. §. 45 - 48.

Quand même la chose seroit vraie, on n'en pourroit
rien conclure. §. 49. 50.

Mais le contraire est vrai. §. 51.

La croyance en Dieu n'est point fondée sur la crédu-
lité. §. 52.

Dieu n'est pas la cause la plus cachée. §. 53. 54.

Il n'est pas la nature personifiée par les anciens.
§. 55. 56.

Ce n'est pas uniquement l'éducation qui nous le fait
connoître. §. 57.

En quel sens l'idée de Dieu est innée. §. 58.
 On en a la connoissance, non l'image. §. 59. 60.
 Quelqu'on le connoisse imparfaitement, on est sûr de
 son existence. §. 61 - 64.
 Le raisonnement de l'Auteur ne suffit pas pour conclure
 qu'il n'y a point de Dieu. §. 65 - 67.
 Jusqu'à quel point on peut connoître Dieu. §. 68-70.
 Nouveau sophisme de l'Auteur. §. 71.
 La probabilité suffit souvent pour engendrer le con-
 sentement. §. 72.

C H A P I T R E X I

*De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par
 Clarke.* - - - - pag. 368

L'Auteur ne tient pas ce qu'il promet d'abord.
 Ce que prouve l'unanimité des hommes à reconnoître
 un Dieu. Variation de l'Auteur. §. 1-5.
 Nous ne connoissons pas Dieu uniquement par tradition.
 §. 6.

État de la question mal posé. §. 8.
 Si les théologiens s'accordent sur les preuves de l'exis-
 tence de Dieu. §. 9 - 12.

Nos réponses sont proportionnées aux difficultés qu'on
 nous propose. §. 13.

Les hommes s'entendent quand ils parlent de Dieu. §. 14.

Propositions de Clarke examinées par l'Auteur, & nos
 remarques. §. 15 - 43.

Sophisme attribué à Clarke mal à propos. §. 44.

Il ne fonde pas l'existence de Dieu sur la nécessité d'une
 force motrice. §. 45.

Récapitulation. §. 46.

C H A P I T R E X I I

*De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par
 Descartes & Newton* - - - - pag. 413

Raisonnement de Descartes. §. 1. 2.

Reconnu par l'Auteur. §. 3.

Trois réponses de l'Auteur à cet argument. §. 4.

La premiere réponse suppose que Descartes dit ce qu'il ne dit point. Assertion de Descartes défendue. §. 5-8.
 La seconde réponse est dénuée de fondement & de vérité. §. 9. 10.
 Aussi bien que la troisieme. §. 11.
 Newton ne se propose point de prouver l'existence de Dieu, & ne se livre pas aux préjugés. §. 12-14.
 Sa doctrine expliquée & défendue. §. 15-60.

C H A P I T R E X I I I .

Preuves de l'existence de Dieu - - - pag. 450

Preuves de Clarke. §. 1.

Preuve tirée de la contingence de la matiere. §. 2.

- de la contingence du mouvement. §. 3.
- de la contingence des loix du mouvement. §. 4-5.
- de la contingence de notre ame. §. 6.
- de son action sur le corps. §. 7-9.
- du plaisir & de la douleur. §. 10. 11.
- des sensations. §. 12.

Preuve générale tirée de notre existence. §. 13.

Preuve tirée des causes finales. §. 14-30.

Comment on reconnoît les causes finales. §. 15-17.

Les causes finales existent dans l'univers. §. 18-22.

Vieille objection renouvelée, §. 19.

Réponse. §. 20-22.

Autre objection & sa réponse. §. 23-30.

La nature de l'Auteur agit au hazard. §. 31.

Tous les effets que nous voyons, sont des effets sans cause. §. 32.

Ou leur cause est différente de la matiere. §. 33-36.

Réflexions sur les vues de la Divinité. §. 37-39.

L'existence de Dieu prouvée par l'idée de l'être nécessaire. §. 40-45.

Conclusion de ce chapitre. §. 46.

C H A P I T R E X I V .

De la Religion, de la Morale, du Suicide &c. pag. 491

Origins de la religion naturelle & sa réalité. §. 1-11.

- Son utilité pour chaque individu. §. 12. 13.
- L'irréligion affoiblit cette partie de la morale. §. 14.
- La religion l'épure & la fortifie. §. 15.
- Son utilité pour les sociétés. §. 16.
- L'irréligion affoiblit aussi cette partie de la morale. §. 17. 18.
- La religion la perfectionne. §. 19. 20.
- L'Athée peut avoir de la vertu. §. 21. 22.
- Mais il peut manquer de motifs. §. 23-26.
- L'Auteur se trompe au sujet de l'imputation. §. 27.
- En soutenant que l'homme est une machine l'Auteur détruit tout mérite &c. §. 28.
- Il anéantit totalement les loix & en grande partie les peines & les récompenses. §. 29-35.
- Peines naturelles & peines arbitraires. §. 30.
- Contradiction de l'Auteur. §. 36.
- Il détruit toute différence pratique entre le bien & le mal. §. 37.
- Et la honte & les remords. §. 38.
- Ces ressorts sont nécessaires aux hommes. §. 39.
- Il faut leur joindre la religion. §. 40.
- Objection contre la religion & réponse. §. 41.
- Utilité de la religion pour les Souverains. §. 42-46.
- Objection & réponse. §. 44.
- Contradiction de l'Auteur. §. 45.
- La morale religieuse adopte les principes & les motifs de la morale de l'Athée. §. 47. 48.
- Du Suicide. §. 49-54.
- De l'immortalité de l'ame. §. 55-59.
- De la religion révélée. §. 60-68.
- De la morale religieuse. §. 70. 71.
- Contradiction de l'Auteur. §. 72.
- Usage des pratiques religieuses. §. 73.
- Récapitulation de la morale chrétienne. §. 74:



OBSERVATIONS
SUR LE LIVRE INTITULÉ
SYSTÈME DE LA NATURE.

CHAPITRE I.

Introduction, définitions, & principes.



L'Auteur du système de la nature discute les questions les plus intéressantes. Ses principes sont étranges & inusités, & ses décisions hardies & paradoxes. J'ai suivi le conseil qu'il donne lui-même : j'ai pesé ses principes & examiné les conséquences qu'il en tire.

J'ai rencontré plusieurs sortes de difficultés. L'Auteur n'est ni précis dans son stile, ni exact dans sa méthode. Il enveloppe souvent sa pensée sous des amphibologies si artificieuses (*), qu'il

(*) Je rapporte le mot *artificieuses* à l'effet que ces amphibologies produisent dans l'esprit du Lecteur, & non à l'intention de l'Auteur. Je le crois de bonne foi ; mais il n'a pas pris la peine de rendre ses idées assez distinctes pour écrire avec ordre & clarté. Je souhaite qu'on se rappelle cette explication, si je laisse échapper quelque expression tendante à accuser cet Écrivain de mauvaise foi.

OBSERVATIONS

Chap. I. semble clair, & est inintelligible. Il passe presque sans suite & sans ordre d'un sujet à l'autre, & il quitte celui qu'il traite pour en reprendre un de ceux qu'il avoit déjà traités.

L'Auteur des questions sur l'Encyclopédie appelle celui du système de la nature „philosophe „éloquent & méthodique, quoique diffus & peu „correct.” (Brochure intitulée Dieu pag. 1. & Quest. sur l'Encycl. Part. III. pag. 244.) Que l'Auteur du système de la nature soit diffus & peu correct, on le croira sans peine. L'autorité du juge exclut tout appel à cet égard. Mais je prie le célèbre Littérateur qui a écrit ce petit traité, de souffrir qu'un Géometre ne soit pas de son sentiment par rapport à la méthode. Il trouve quelques sophismes dans le système de la nature; je me flatte d'en avoir découvert un plus grand nombre. Otez donc à l'Auteur de ce traité la concision, la correction, la méthode, la justesse du raisonnement, que lui restera-t'il pour être éloquent? Salluste diroit, peut-être, *loquentiæ satis, sapientiæ parum*, suffisamment de babil & peu de bon sens.

Pour me guider dans le dédale où l'Auteur s'égare, j'ai pris le parti d'extraire de ce livre les questions principales, de réunir les propositions éparées qui appartiennent à chacune de ces questions, & de recueillir les preuves que l'Auteur allégué en faveur de chaque proposition. Je rapporte, autant qu'il est possible, ses propres paroles. Lors qu'elles sont ambiguës, je m'efforce

de deviner tous les sens dont elles sont susceptibles. Si je me trompe, c'est de bonne foi. Je ne cherche qu'à découvrir la vérité.

Bien loin d'affoiblir les preuves, j'ai tâché de les fortifier tant que j'ai pu. C'est pourquoi je ne me suis pas fait un scrupule d'employer à prouver une proposition ce qu'il rapporte pour en prouver une autre. De là vient que souvent je répète le même passage en plusieurs occasions différentes. Je cite plusieurs passages relatifs à la même proposition, surtout lorsque l'Auteur se contredit, pour faire voir qu'une des propositions contradictoires n'est pas échappée par mégarde dans une occasion glissante. Souvent j'énonce avec les termes de l'Auteur des propositions incontestables, soit pour montrer qu'il les adopte, soit pour faire voir qu'il auroit dû en tirer des conséquences contraires à celles qu'il en a tirées, soit enfin pour inspirer plus de confiance à ceux de mes Lecteurs qui n'ont pas le système de la nature, en montrant que je l'ai beaucoup étudié. Quelques articles que je relève, sont je l'avoue, de peu d'importance. Mais il est important de faire voir que l'Auteur est un médiocre physicien. Il devoit exceller dans cette science pour oser toucher à la matière qu'il traite.

Je ne me suis pas contenté de prouver directement la vérité. Je me suis efforcé de renverser toutes les objections qu'on lui oppose, parce que les propositions que je discute, sont très importantes, & je n'ai pas cru devoir laisser aucune des

Chap. I. obscurités que je pouvois dissiper. D'ailleurs je n'ai pas voulu donner lieu à retorquer contre moi la plainte que je fais, que nos antagonistes ne répondent rien à nos preuves. Cette raison m'a contraint à suivre la méthode polémique plus que je n'aurois voulu. Si j'ennuye les Lecteurs par mes détails, c'est que je les ai crus nécessaires. Je les aurois fatigués si j'aurois voulu relever toutes les obscurités & toutes les inexactitudes de cet écrivain. Je me serois efforcé de dédommager mes Lecteurs par les agrémens du style; mais

Cynthia's aurem

Vellit et admonuit.

L'Apoëlon du Parnasse François m'avertit que „rien de plus déplacé que de parler de Physique „poétiquement, & de prodiguer les figures & les „ornemens quand il ne faut que méthode, clarté, „& vérité. C'est le charlatanisme d'un homme „qui veut faire passer de faux systèmes à la faveur „d'un vain bruit de paroles. Les petits esprits „sont trompés par cet appas, & les bons esprits „le méprisent.” (Quest. sur l'Encycl. Part. II. pag. 157). Je ne cherche que la vérité, je la répète: &

Ornari res ipsa negat contenta doceri.

Je n'étalerai pas une vaine érudition. Je pourrois montrer que l'Auteur n'avance rien qui n'ait été soutenu & réfuté par différens Philosophes anciens & modernes. Je pourrois l'accabler sous le nombre & sous le poids des autorités que j'aurois à alleguer contre lui, je n'alleguerai que

celles qui se présenteront à ma mémoire, & je Chap. I.
ne prendrai pas toujours la peine de répondre à^{1.}
celles qu'il allègue en sa faveur. Un Philosophe
doit raisonner, non citer.

Je ne fais usage que des principes qui sont
généralement reconnus pour vrais. Si les senti-
mens sont partagés, je raisonne dans toutes les
suppositions, & je ne prends aucun parti, pour
ne pas m'écarter de mon but unique, qui est de
faire voir que l'Athéisme est insoutenable, & que
l'Auteur du système de la nature étale des raison-
nemens apparens, dont la fausseté ne peut soute-
nir un examen réfléchi.

I. Avant d'entamer une dispute, il est né-
cessaire de convenir des principes & de leur usage.
On diroit au premier abord que l'Auteur se ren-
ferme dans l'expérience; mais il appelle à son se-
cours le raisonnement & l'analogie. Le raisonne-
ment; tout son ouvrage le prouve. L'analogie; il
le dit expressement: *celles des opérations natu-
relles que nous sommes à portée de juger ou de
connoître, suffisent pour nous faire découvrir
celles qui se dérobent à notre vue; nous pouvons
au moins en juger par analogie.* (Syst. de la nat.
Part. I. pag. 43). Il déclare que pour expliquer
ce qui est obscur ou inintelligible pour lui, il
n'imagine aucune hypothèse (Syst. de la nat.
Part. II. pag. 395): cependant il admet celles
qui sont favorables à ses opinions.

Tous mes Lecteurs n'auront pas sous la main
le livre que j'examine. Prouvons donc que l'Au-

Chap. I. L'auteur ne rejette pas les hypothèses. Il se propose
 1. 2. (Part. I. pag. 81.) d'examiner *si l'homme a toujours existé? Si l'espèce humaine a été produite de toute éternité? &c.* Il répond (pag. 82.) *Au défaut de l'expérience c'est à l'hypothèse à fixer une curiosité &c.* Il demande (Part. I. pag. 105.) d'où vient la sensibilité. Il donne son avis, & il ajoute, *quelques philosophes pensent que la sensibilité est une qualité universelle de la matière... si l'on admet cette hypothèse &c.* N'adopte-t-il pas une hypothèse, lorsqu'il dit, *ne pourroit-on pas aller plus loin encore & dire que dans les corps & les masses dont l'ensemble nous paroît dans le repos, il y a pourtant une action & une réaction continuelles, des efforts constans, des résistances & des impulsions non interrompues, en un mot des nœuds, par lesquels les parties de ces corps se pressent les unes sur les autres, se résistent réciproquement, agissent & réagissent sans cesse, ce qui les retient ensemble & fait que ces parties forment une masse, un corps, une combinaison dont l'ensemble nous paroît en repos, tandis qu'aucunes de leurs parties ne cessent d'être réellement en action.* Les corps ne paroissent en repos que par l'égalité de l'action des forces qui agissent en eux. (Part. I. pag. 19. 20.)

2. En me promettant d'être mieux en garde contre les hypothèses, j'adapte les principes de l'Auteur. Mais ce n'est pas assez: il faut fixer l'usage de ces principes, & l'Auteur l'a oublié.

3. L'expérience nous assure des faits que Chap. 2
nous pouvons connoître par les sens. J'y com- 3. 4
prends ceux dont nous sommes informés par le té-
moignage ; & à plus forte raison ceux dont nous
devons la connoissance à notre sens intime. C'est
par le sens intime que nous sommes avertis de no-
tre existence, de nos pensées, de notre état agréa-
ble ou désagréable. L'expérience montre qu'une
chose est ; elle ne prouve point, elle n'indique
pas seulement, que la chose soit nécessairement ;
Celui qui mesure les trois angles d'un triangle rec-
tiligne, voit bien par expérience qu'ils valent deux
droits ; mais il ne voit pas qu'ils doivent les va-
loir. Chaque expérience nous découvre un fait ;
& la simple connoissance d'un fait ne produit rien.
L'expérience est une lampe qui nous montre où
nous pouvons poser le pied ; mais qui n'éclaire
qu'autant d'espace qu'il faut pour faire un pas.

4. L'analogie est un réverbère ajouté à cette
lampe, qui en porte la lueur un peu plus loin.
L'analogie sert à étendre les faits connus par les
sens aux phénomènes que nous ne pouvons pas
soumettre à une expérience actuelle ; à deviner la
cause inconnue d'un fait, par comparaison à d'au-
tres faits semblables dont nous connoissons la
cause ; à deviner l'effet que produira une cause
par comparaison à d'autres causes semblables
dont nous connoissons les effets. *Nous savons
par son secours (de l'analogie, non de l'expé-
rience) que des causes analogues ou semblables pro-
duisent des effets analogues & semblables... J'ai*

Chap. I. *senti que le feu excitoit dans mes organes une sensation douloureuse, l'analogie fondée sur cette expérience suffit pour me faire pressentir que le feu appliqué à quelques-uns de mes organes y excitera par la suite la même sensation. J'ai éprouvé qu'une action de ma part excitoit la haine ou le mépris des autres, l'analogie fondée sur cette expérience me fait pressentir que toutes les fois que j'agirai de la sorte je serai haï ou méprisé.* (Part. I. pag. 132.)

Remarquons que l'analogie est un guide sûr dans tout ce qui est nécessaire pour notre conservation. Il suffit que nos sens nous montrent les apparences d'un plancher, du pain, pour que nous marchions sans crainte, & nous en nourrissions avec assurance. Dans ce qui sert à satisfaire notre curiosité, l'analogie est plus douteuse, & doit se fonder sur des expériences exactes. Avant que Newton connût la distance précise de la Lune à la Terre, il douta de la gravitation universelle.

5. Le raisonnement est comme la lumière du Soleil qui nous montre distinctement tous les objets qui sont à la portée de nos yeux. Il tire les conséquences qui résultent des faits que nous ont appris soit l'expérience soit l'analogie. Il nous fait voir si une chose doit être ce qu'elle est; il distingue les attributs primitifs de leurs suites, & il nous montre la liaison des conséquences avec les principes; il embrasse tout ce qui dépend du principe de contradiction, & nous mène plus loin que l'expérience & que l'analogie. Ce n'est ni

l'une ni l'autre qui nous guide dans les mathéma- Chap. I.
tiques pures, qui sont exemptes d'erreur, quoi- 5-7.
qu'elles ne soient pas étayées par l'expérience.
Mais l'idée de triangle, de cercle, vous l'avez ac-
quise par les sens, c'est à dire, par l'expérience.
D'accord; mais ce n'est pas l'expérience qui me
découvre les propriétés de ces figures.

6. Il ne faut avoir recours à l'analogie, que
lorsque l'expérience & le raisonnement nous man-
quent.

Juger par analogie de ce qui peut être constaté par l'expérience ou démontré par le raisonnement, c'est suivre un guide suspect lors qu'on peut en avoir un assuré. Refuser le secours de l'analogie lorsque l'expérience est impossible, c'est se couper une jambe pour marcher plus sûrement. Renoncer au raisonnement pour se borner à l'analogie & à l'expérience, c'est se frayer la route & ne pas vouloir marcher. RaISONNER de l'homme & de la nature sans l'expérience & sans l'analogie, c'est se priver des ailes & prétendre s'élever aux plus sublimes régions de l'air.

7. Des évidences différentes accompagnent l'expérience, l'analogie, & le raisonnement. Toujours l'évidence est la marque certaine de la vérité. Nous pouvons, je l'avoue, regarder comme évident ce qui ne l'est pas. Mais c'est toujours „par la maniere dont nous sommes affectés inté-
rieurement que nous pouvons distinguer la vérité
„de l'erreur.” Quelques fois „nous ne pouvons
„faire ce discernement que par un examen

Chap. I. „exact de la cause qui produit en nous l'acquiesce-
 7- 8 „ment de notre esprit. (L'Evan. en jour, tom. 8.
 Réfl. sur nos idées pag. 8.) Mais il n'y a que l'é-
 vidence qui nous assure que nous avons découvert
 la vraie cause. Parvenus à l'évidence, affirmons,
 décidons sans crainte; on le peut en Métaphy-
 sique aussi bien qu'en Géométrie; ce n'est que lors-
 que l'évidence nous manque que nous devons imi-
 ter „le Dr. métaphrasiste de Moliere - il se pour-
 „roit - la chose est faisable - cela n'est pas im-
 „possible - il faut voir - & adopter le peut-être
 „de Rabelais, le que fais-je de Montagne, le non
 „liquet des Romains, le doute de l'Académie
 „d'Athènes.” (Quest. sur l'encycl. Tom. I. p. 90.)
 Affirmer sans évidence est une témérité; douter de
 ce qui est démontré est un crime de lèse bonne foi.
 Ceux qui s'en rendent coupables, peuvent-ils se
 plaindre, si on leur dit avec un Poète, (Richar-
 det chant X. p. 190.)

P'écouterai, quand vous m'enseignerez;
 Je vous croirai, quand vous m'éclairerez;
 { - Mais nier tout, n'est pas une science;
 Je perds au change, & vous en conviendrez,
 Définissez, démontrez l'évidence,
 Ou laissez-moi vous dire en confidence:
 Mon bon ami, font-ce là vos raisons?
 Aller prêcher aux Petites Maisons.

8. Mais, dit-on, si vous avez des bons
 raisonnements en votre faveur, de notre côté nous
 avons des difficultés, des objections, auxquelles

vous ne donnez pas des réponses entièrement satisfaisantes. 8. fa- Chap. I.

Je réplique avec Clarke (Traité de l'exist. & des attrib. de Dieu &c. traduit par Ricotier, seconde édition, Amsterdam chez Bernard. Chap. 2. pag. 18. C'est cette édition que je citerai toujours) „pouvû qu'on nous donne une démonstration claire de la vérité d'une proposition, nous ne devons pas nous mettre beaucoup en peine des objections embarrassantes qu'on y oppose, & qui ne sont difficiles à résoudre qu'à cause que nous n'avons pas d'idée complete de la chose démontrée.” Et comment l'Auteur du Système de la Nature pourroit-il se refuser à cette doctrine, lui qui avoue que dans tous les corps de la nature *les mouvemens les plus simples, les phénomènes les plus ordinaires, les façons d'agir les plus communes, sont des mystères inexplicables, dont jamais nous ne connoissons les premiers principes* (Part. I. pag. 118.), c'est à dire, que ces mouvemens & ces phénomènes sont sujets à des difficultés insolubles. L'Auteur en conclut-il que ces phénomènes sont des chimeres? Lui qui reconnoît que quelque chose a existé de toute éternité, (Part. II. pag. 103.) répondra-t-il pleinement à ces questions, „comment une chose peut-elle avoir existé éternellement? Comment une durée éternelle peut-elle être actuellement écoulée?” (Voyez Clarke chap. 2. pag. 17.) Il faut donc ou que l'Auteur doute de tout, même de son existence, ou qu'il reconnoisse que les ob-

Chap. I. jections insolubles, & les difficultés insurmontables ne prouvent pas la fausseté d'une proposition.

On me dira, peut-être. Nous regardons nos difficultés contre votre opinion comme des démonstrations de la nôtre, & vos prétendues démonstrations de la vôtre, comme des objections contre la nôtre : le droit est égal de part & d'autre. Je réponds d'abord ; nous pouvons donc regarder avec raison les difficultés qu'on peut faire contre *les mouvemens les plus simples, les phénomènes les plus ordinaires des corps de la nature*, comme des démonstrations contre la réalité de ces mouvemens, de ces phénomènes, de ces corps ; ce qui nous conduit à un pyrrhonisme universel.

9. Mais nous ne sommes pas condamnés à cet excès de démente. Nous avons une marque sûre pour distinguer une preuve d'une difficulté. Tout raisonnement qui montre qu'une chose est, est une preuve. Tout raisonnement qui fait voir que nous ne comprenons pas pourquoi ou comment une chose est, ou est telle qu'elle est, est une difficulté. Les preuves regardent l'existence ou la possibilité d'une chose : les difficultés roulent sur les causes formelles ou matérielles, efficientes ou finales &c. Elles prouvent l'imperfection de notre esprit ou de nos connoissances actuelles ; mais elles ne rendent pas la proposition douteuse. On peut savoir qu'une chose est, sans en connoître le *comment* & le *pourquoi*, qui „sont un peu „difficiles à saisir” dit l'Auteur des Questions sur l'Encyclopédie (Part. II. pag. 153) ; j'ose dire

qui sont impossibles à saisir pour nous. Le fait Chap. II est que nous ne les saisissons jamais entièrement. 9-14. Connoître en tout le comment & le pourquoi, c'est connoître les causes premières, & „ nous ne „ les connoîtrons que quand nous serons des Dieux. 2 (Quest. sur l'Encycl. Part. III. pag. 219.)

Il faut être exact dans l'expérience, retenu dans l'analogie, circonspect dans le raisonnement. L'Auteur l'est-il?

10. On dit, d'un côté qu'il existe des êtres distingués de la matière, de ses combinaisons, & de ses mouvemens. De l'autre côté l'on soutient qu'il n'y a que matière & mouvement. Voilà une des principales questions que l'on discute dans le Système de la Nature: jusqu'à ce qu'elle soit décidée on ne peut sans pétition de principe, borner les êtres à la matière & au mouvement.

11. J'ouvre le Système de la Nature, & je lis (Part. I. pag. 13.) *Une cause est un être qui en met un autre en mouvement ou qui produit quelque changement en lui. L'effet est le changement qu'un corps produit dans un autre à l'aide du mouvement.* Ici l'Auteur prend pour accordé que les corps sont les seuls êtres qu'il y ait dans l'univers. Pour donner des définitions générales, il auroit dû dire.

12. Nous appellons effet l'existence de ce qui est contingent.

13. Et cause tout ce qui produit un effet.

14. Je trouve (Part. I. pag. 10. 11.) *La nature dans sa signification la plus étendue, est*

Chap. I. *Le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matieres, de leurs différentes combinaisons, & des différens mouvemens, que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou considérée dans chaque être, est ce tout qui résulte de l'essence, c'est à dire, des propriétés, des combinaisons, des mouvemens ou façons d'agir qui les distinguent des autres êtres.* La premiere de ces deux définitions prend manifestement pour accordé ce qui est en question, qu'il n'y a que matiere & mouvement: en conséquence le mot *être* est synonyme de celui de *corps* dans la seconde définition; & de fait il l'est en plusieurs autres passages de ce livre, avant même qu'on ait prouvé que tout est matiere.

Enfin l'Auteur avertit (Part. I. pag. 11. 12.) que par le mot *nature* il entend l'essence d'un être, ou les propriétés qui le distinguent des autres êtres. En disant *la nature veut que l'homme travaille à son bonheur*, on veut dire *qu'il est de l'essence d'un être qui sent, qui pense, qui agit, de travailler à son bonheur.*

Je ne m'arrête point à observer que le *tout* de la seconde définition n'a qu'une partie, puisqu'il ne résulte que de la seule essence; que le mouvement & la façon d'agir ne sont pas la même chose, parceque quand même on auroit prouvé qu'il n'y a point d'action sans mouvement, il y a des mouvemens sans autre action que le mouvement même.

15. Mais il faut observer que les trois dé-^{Chap. I} finitions de l'Auteur ne renferment pas tous les sens qu'il attribue lui-même au mot *Nature*. Tantôt il signifie en général les propriétés de plusieurs êtres ou de tous les êtres. *L'homme n'est malheureux que parcequ'il méconnoît la nature... Il dédaigna l'étude de la nature,...* Le but de cet ouvrage est de rammener l'homme à la nature, dit encore notre Auteur (Préf. p. 1. & p. 3.), & ne peut vouloir dire autre chose si ce n'est que l'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnoît ses propriétés & celles des êtres qui peuvent l'intéresser: il dédaigna cette étude, & le but de cet ouvrage est de l'y rammener.

Le mot *Nature* se prend quelquefois pour la cause de tout ce qui existe, (*) & quelques fois pour l'assemblage de tous les effets de cette cause. Je trouve dans le livre que j'examine (Part. I. p. 1.) *L'homme est l'ouvrage de la Nature, il existe dans la Nature, il est soumis à ses loix.* La seule interprétation qu'on puisse donner à ce passage, est l'homme est l'ouvrage de la même cause qui a produit les autres êtres, (**) il est entouré d'êtres qui dépendent de la même cause, il ne sauroit changer ni son essence, ni celle des autres êtres.

(*) Ce passage n'exclut ni la nécessité de la matière, si la matière existe nécessairement, ni une cause nécessaire & différente de la matière si la matière est contingente.

(**) De toute éternité ou dans le temps, n'importe, au moins à présent.

Chap. I. Enfin ce mot signifie quelquefois les loix
 15-18. constantes & efficaces qui produisent tous les phénomènes de l'univers.

16. Le mot *nécessaire*, & l'Auteur en convient (Part. I. pag. 51. lig. 4 & 5.), signifie ce qui ne peut être autrement qu'il n'est. Mais il se peut qu'il soit impossible qu'une chose n'existe pas; il se peut qu'il soit possible qu'une chose n'existe pas; mais que si elle existe, il soit impossible qu'elle soit autrement qu'elle n'est.

Il existe quelque chose de nécessaire (Part. II. pag. 178. lig. 13. 14.), c'est à dire, il est impossible qu'il y ait eu un temps, dans lequel il n'existoit absolument rien. Il est possible qu'un triangle rectiligne n'existe pas; mais s'il existe, il est impossible que ses trois angles ne valent pas deux droits.

17. L'être nécessaire l'est par lui-même, en vertu de sa propre nature, ou bien parce qu'il est une suite indispensable de l'être qui existe par lui-même. Telle seroit la lumière, si le Soleil existoit par sa propre nature. Il n'est donc pas exactement vrai que tout ce qui existe nécessairement, renferme en lui-même la cause de son existence. (Part. II. pag. 172. lig. 15. 16.)

18. Dans ce qui existe par lui-même, la nécessité de l'existence est primitive, vraie, & absolue. Dans ce qui existe comme suite de l'être existant par lui-même, la nécessité est dérivée & secondaire. Dans la supposition du paragraphe précédent, la lumière existeroit nécessairement,
 mais

mais la vraie nécessité résideroit dans le Soleil. Chap. I.
Car la lumière n'existeroit point si le Soleil n'exis- 18-20.
toit pas; & elle seroit contingente si le Soleil
étoit contingent, comme il l'est.

19. (*) La nécessité absolue est une propriété intrinsèque & essentielle à l'être qui existe par lui-même. Car si elle n'étoit pas intrinsèque, elle viendrait d'ailleurs; & l'être qui renferme en lui-même la cause de son existence, trouveroit cette cause dans un autre être, ce qui est contradictoire. Si cette nécessité n'étoit pas essentielle à cet être, il pourroit en être privé; & tout à la fois il seroit & ne seroit pas l'être qui existe par sa propre nature; ce qui est encore contradictoire.

20. La nécessité absolue est absolue à tous égards: elle est la même en tout lieu & en tout temps; autrement elle seroit nécessité absolue ici & non pas là; dans un temps & non pas dans un autre; en un mot elle seroit nécessité absolue & ne le seroit pas. Ainsi l'être qui existe par lui-même, est absolument illimité; car s'il étoit limité, il n'existeroit pas d'une nécessité absolue en ce qui est au-delà des limites.

21. Il a tout ce qu'il lui faut pour exister; autrement il n'existeroit point, & il existe nécessairement.

22. Il est inaltérable, c'est à dire, il a toujours existé, il existe, & il ne cessera jamais d'exister.

(*) Un mémoire que Mr. le Professeur Sulzer a lu à l'Académie m'a fourni le fond des articles suivans.

Chap. I. xister, & il n'a souffert & ne souffrira aucun changement réel.

23. Il n'a point d'autre mode ou manière d'être, que celle d'exister nécessairement & par lui-même. Toute manière d'être qui n'est pas une suite nécessaire de l'existence par soi-même, est contingente; & la contingence ne peut pas se trouver avec la nécessité absolue à tous égards. D'ailleurs tous les modes, tous les attributs d'un être, ou résultent de son essence, ou lui viennent d'ailleurs. Les modes, les attributs qui résultent de l'essence de l'être nécessaire, sont nécessaires, & ne diffèrent de cette essence que comme la conséquence diffère du principe, ou comme le ruisseau diffère de sa source. Aucun mode ne peut survenir d'ailleurs à l'être qui existe par lui-même, parce que cet être dépendroit de celui duquel il tire quelque'un de ses modes, ce qui est absurde.

24. Je parle ici des modes qui affectent l'être même, & non des relations, qui peuvent changer sans que l'être varie. Le même homme est grand par rapport à un Lapon, & petit par rapport à un Heyduc: le même chemin est très-long pour une Dame délicate, & très-court pour un coureur: le nombre 20 est double du 10, & quadruple du 5.

25. De ce que l'être existant par lui-même n'a d'autres attributs ou modes que ceux qui découlent de l'existence par soi-même, il s'ensuit qu'il n'a aucun attribut borné: donc il n'a aucun attribut variable; parce que tout ce qui est variable, est borné.

Tous les modes, tous les attributs de l'être nécessaire *Chap.I.* sont nécessairement ce qu'ils sont; & rien de ^{25-29.} ce qui est borné n'est nécessairement ce qu'il est.

26. Au contraire ce qui existe parce qu'il est une suite de l'être existant par lui-même, n'existe pas d'une nécessité absolue, intrinsèque, & essentielle à son être; donc il est contingent en lui-même. Il n'a pas tout ce qu'il lui faut pour exister; il n'est pas illimité; il n'est pas inaltérable; il peut avoir plusieurs modes finis & variables, & il n'en peut avoir aucun qui ne soit contenu, du moins éminemment, dans l'être qui lui donne l'existence; c'est à dire, l'être qui existe par le moyen d'un autre, n'a que les modes que peut lui donner celui auquel il doit son existence.

27. Le nécessaire qui suppose l'existence d'une chose, est ce qu'on appelle communément l'essentiel. Il résulte de ce qu'une chose est ce qu'elle est. Il découle de l'essence de la chose. Distinguer l'essence de l'essentiel n'est pas toujours facile. La vraie essence d'un triangle est-elle d'être terminé par trois côtés, ou d'avoir trois angles?

28. Cette difficulté même prouve que ce qui est essentiel découle toujours de l'essence; & que ce qui n'est pas une suite nécessaire de l'essence, ou de quelqu'une de ses suites nécessaires, n'est pas essentiel.

29. Il se peut donc qu'un attribut accompagne toujours un être, & que cependant il ne lui soit pas essentiel. Ainsi il n'est pas essentiel à la matière d'être colorée, quoique nous ne la voyons

Chap. L. jamais sans couleurs; car elles dépendent d'un
 29 32 certain rapport entre les parties du corps réfléchissant, & celles de la lumière qui est réfléchie. Allumez de la poudre à canon, il en résulte toujours quelque bruit, qui cependant n'est pas essentiel à ce mixte.

30. Quelquefois ce qui est nécessaire, ne l'est que dans de certaines circonstances, & en vertu de ces circonstances. Il est nécessaire qu'un morceau de fer brûle les mains qui le touchent, • Il est rougi au feu; il est nécessaire que le feu échauffe & éclaire lorsqu'il a son mouvement libre.

L'Auteur du Système de la Nature parle beaucoup du possible, de l'impossible, de l'action, de la force, des idées, &c; il a oublié de définir ces mots; tachons d'y suppléer.

31. Tout ce qui ne renferme pas une contradiction dans ses attributs essentiels, est possible en soi, ou est possible d'une *possibilité intrinsèque*; car les attributs qui ne s'excluent pas mutuellement, peuvent exister ensemble, précisément parce qu'ils ne sont pas contradictoires, qu'ils ne s'excluent pas. Si donc l'être caractérisé par ces attributs ne pouvoit pas exister, ces attributs ne pourroient pas se trouver ensemble; & ils le peuvent.

Remarquons que la possibilité intrinsèque dépend du principe de contradiction, & se connoît par le raisonnement.

32. Tout ce qui est intrinséquement possible n'existe pas; & ce qui n'existe pas ne peut

exister sans une cause qui lui donne l'existence. Chap.I.
Si la cause a la faculté de produire cette existen- 32- 33.
ce, il en naît la *possibilité extrinseque*; qui dépend du principe de la raison suffisante. Ainsi une montagne d'or est intrinséquement possible; il y en auroit une si tout l'or qui existe, étoit entassé en un même endroit; & il n'est pas impossible que ce qui existe séparément, soit réuni. Pour prouver que cette montagne peut exister naturellement, il faudroit montrer que l'arrangement actuel des matieres dont le globe terrestre est composé, souffre qu'un même endroit contienne un amas de principes auriferes assez considerable pour former une montagne.

33. Le principe de la raison suffisante est incontestable & généralement reçu en tant qu'il signifie, tout ce qui existe a une cause de son existence; il a la raison de son existence ou en lui-même, ou hors de lui; il n'y a point d'effet sans cause. Mais ce principe souffre des difficultés, lorsqu'on l'étend aux déterminations de la volonté & qu'il signifie, on ne peut pas vouloir sans un motif déterminant. On dit que l'activité de notre ame est la cause suffisante de nos déterminations, & que demander qui détermine cette activité? c'est prendre pour accordé qu'elle ne peut pas se déterminer elle-même; & c'est précisément ce qui est en question.

Quoiqu'il en soit, nous ne ferons jamais usage du principe de la raison suffisante que dans le sens incontestable.

Chap. I. 34. De ce qu'il n'y a point d'effet sans cause.
 34-35. se il s'ensuit qu'une suite infinie d'effets qui résultent les uns des autres & qui n'ont point de première cause, est impossible. C'est une chaîne suspendue, & qui pourtant ne tient à rien. (Voyez Clarke de l'exist. de Dieu Chap. III. p. 24.)

35. *Toute cause produit un effet, & il n'y a point d'effet sans cause*, dit l'Auteur (Part. I. p. 50.). La première partie de cet axiome est sujette à une interprétation abusive. Il y a des Philosophes qui, parce qu'un être a produit un effet une fois, pensent qu'il le produira toujours; que ce qui a été cause une fois, le sera constamment; ce qui n'est pas certain des êtres pensans. D'autres prétendent „qu'il n'y a si petit atôme „dont le mouvement n'ait influé dans l'arrangement actuel du monde entier; qu'il n'y a si petit „accident, soit parmi les hommes, soit parmi „les animaux, qui ne soit un chaînon essentiel „de la grande chaîne du destin.”

„Entendons-nous: tout effet a évidemment „sa cause, à remonter de cause en cause dans „l'abîme de l'éternité” (ou plutôt jusqu'à la première cause); „mais toute cause n'a pas son effet, „à descendre jusqu'à la fin des siècles. Tous les „événemens sont produits les uns par les autres, „je l'avoue;” (c'est à dire, si un premier événement n'avoit pas eu lieu, un autre ne seroit pas arrivé. Si la mère de Ravaillac n'eût point eu d'enfans, Ravaillac n'auroit pas commis le crime détestable qu'il a commis, mais un événement n'en

produit pas toujours nécessairement un autre.) Chap. I.
 „Si le passé est accouché du présent, le présent 35 37
 „accouche de l'avenir; tout a des peres, mais
 tout n'a pas des enfans, &c. (Quest. sur l'Encycl.
 Part. III. pag. 291.) Ce principe n'est indubi-
 table qu'en tant qu'il renferme une proposition iden-
 tique; ce qui produit un effet le produit.

36. L'existence actuelle ne se prouve que
 par expérience; & cette existence prouvée dé-
 montre la possibilité tant intrinsèque qu'extrin-
 sèque.

37. Mais ce qui existe ne suppose-t-il pas,
dès lors même, que l'existence lui est essentielle?
 (Par. II. pag. 103.) Oui pendant qu'il existe, car
 il ne peut pas exister & ne pas exister en même
 temps; mais il pouvoit ne pas exister, il peut cesser
 d'exister. *Les combinaisons & les formes de la*
matiere que nous avons sous les yeux, existent, ce-
pendant elles sont passageres & contingentes.
 (Part. I. p. 82. Voy. aussi Part. II. p. 173. lig. 7.)

Il n'est pas vrai non plus que, comme l'a dit
 Spinoza (Eth. part. 5. prop. 7.) (*), toute sub-
 stance existe nécessairement. Nous appelons sub-
 stance ce qui existe sans avoir besoin d'aucun autre
 être sur lequel il existe, mais une substance peut
 avoir besoin d'un autre être par lequel elle existe.
 Voilà, peut-être, l'idée claire & distincte que de-
 mandoit Locke (Essai sur l'entend. hum. Liv. II.
 Chap. 13. §. 17.) C'est ce qu'ont voulu dire les
 philosophes qui ont défini la substance, ce qui

(*) Ad naturam substantiæ pertinet existere.

Chap. I. existe par lui-même; mots qu'il ne faut pas prendre ici dans le sens rigoureux, dans lequel nous les avons pris §. 17. & suivans. Dans ce dernier sens il est vrai qu'il n'y a qu'une seule substance; mais dans ce cas il faut inventer un mot qui exprime la substance que nous venons de définir; car chacun de nous fait bien qu'il existe sans s'appuyer sur un autre; chacun de nous a donc l'idée de substance selon ma définition.

38. Lorsqu'une cause produit un effet, on dit qu'elle agit; on nomme activité la faculté d'agir; action l'exercice de cette faculté; & force le pouvoir actif.

39. Puisqu'une première cause est nécessaire pour une suite d'effets dépendans l'un de l'autre (§ 33), cette cause en agissant ne peut rien perdre de sa force, autrement elle cesseroit bientôt d'être cause. Par exemple, l'Auteur prétend (Part. I. pag. 54.) que *la nature accroit les corps & les altere, les augmente & les diminue, les rapproche ou les éloigne, les forme & les détruit.* Il est évident que la nature perdrait bientôt la faculté de produire ces effets, si elle en perdoit une partie toutes les fois qu'elle en produit un.

40. La cause première est l'être qui existe par lui-même; car sans cet être les autres n'existeroient pas, & par conséquent n'agiroient point. Tous les attributs de l'être qui existe par lui-même, sont invariables (§. 24.); donc son activité est invariable, c'est à dire, la cause première en agissant ne perd rien de sa force.

41. La cause première est le seul vrai agent; Chap. I. puisque les autres n'agissent qu'en vertu de la 41-45^e cause première.

42. Le vrai agent conserve toujours son activité; & tout être qui ne conserve pas toute son activité, n'est pas le vrai agent.

43. L'activité est un des attributs de l'être qui existe par lui-même, puisqu'il agit en donnant l'existence aux êtres contingens; elle est donc une suite nécessaire de l'existence par soi-même (§. 22.) *Il est évident qu'un être.. (*) existant par lui-même renferme dans sa nature tout ce qu'il faut pour agir* (Part. II. p. 104.)

44. Il n'en résulte point que tout ce qui existe soit actif par là même qu'il existe. Si l'idée d'activité est renfermée dans celle d'existence par soi-même, elle n'est pas renfermée dans celle de simple existence. Les idées d'existence & d'inactivité ne sont pas contradictoires.

45. *L'existence suppose des propriétés dans la chose qui existe; dès qu'elle a des propriétés; si elle agit, ses façons d'agir doivent nécessairement être conformes à sa façon d'être.* Le feu ne peut pas blanchir le linge comme l'eau; mais il n'est pas vrai que les façons d'agir d'un être doivent nécessairement découler de sa façon d'être (Part. I. pag. 27. voyez aussi pag. 48.), si l'on veut dire, un corps en vertu de ses propriétés

(*) L'auteur dit un être éternel ou existant par lui-même; parceque, selon lui, ces deux expressions sont synonymes; elles ne le sont pas selon moi, c'est pourquoi j'ai omis le mot éternel, qui d'ailleurs est inutile ici.

Chap. I. agit nécessairement; il ne peut pas manquer d'agir. 45. 46. Tous les corps sont figurés; en conséquence de sa figure chaque corps a des propriétés que la Géométrie découvre, & ces propriétés sont inactives. Quel est l'effet qu'un globe produit, & produit toujours, parce que le quarré de la perpendiculaire tirée d'un point de la surface sur un diamètre, est égal au rectangle des deux parties de ce diamètre? Le pain nourrit en vertu de ses propriétés; nourrit-il ceux qui ne le mangent pas, qui ne le digèrent point? Qu'on ne dise point que les êtres agissent quand on les met à portée d'agir; quand on éloigne tous les obstacles &c; car ce seroit dire qu'il agit quand il peut agir, & qu'alors il agit d'une manière conforme à ses propriétés, à ses façons d'être; ce qui n'est pas agir toujours, agir nécessairement. Ainsi *exister n'est pas éprouver les mouvemens propres à une essence déterminée.* (Part. I. pag. 48.) Définition d'autant plus étrange, que celui qui dit éprouver des mouvemens, suppose l'existence de l'être qui les éprouve.

46. Sans entrer dans une métaphysique profonde, il suffit pour le but de cet ouvrage de se rappeler qu'avoir l'idée d'une chose, signifie la connoître, savoir qu'elle existe, ou qu'elle peut exister; je ne parle ici que de la possibilité intrinsèque. (§. 30.)

Ce n'est pas dans le sens propre, dans le sens d'*image*, que je prends le mot *idée*, & il ne faut pas confondre l'une avec l'autre. Nous connoissons bien des choses, dont nous ne pouvons pas

nous représenter l'image. Elle ne suit que les Chap. I
objets qui frappent les sens; &, peut-être, seu- 46.
lement ceux qui frappent nos yeux. Il y a même
des choses étendues dont on ne peut pas se for-
mer l'image. Une surface de vingt toises quar-
rées est étendue. En a-t-on une image différente,
de celle d'une surface de dix neuf toises carrées,
ou de vingt une. On a une image confuse d'une
certaine étendue; on n'a pas l'image d'une éten-
due de vingt toises. Aussi ne manquons nous pas
de Philosophes qui soutiennent que nous n'avons
pas l'idée du nombre vingt. Qu'il me soit per-
mis de leur demander si l'on peut connoître les
propriétés essentielles, d'une chose dont on n'a
point d'idée? Car je sai que le nombre vingt est
pairement pair, & divisible par cinq; que par cette
propriété il est dans le cas de tous les nombres
formés par la multiplication d'un nombre quel-
conque & de ce même nombre diminué de l'u-
nité, qui deviennent carrés par l'addition du plus
grand de ces facteurs. Ces Philosophes répondent;
ils qu'on peut connoître les propriétés essentielles
d'une chose, sans avoir l'idée de la chose même?
Dans ce cas j'avoue que nous n'avons pas l'idée d'u-
ne infinité de choses, dont pourtant nous connois-
sons l'existence & les propriétés. Répondent-ils
qu'on a toujours l'idée d'une chose dont on con-
noît les propriétés? Il faut qu'ils avouent qu'il y a
des idées sans images. Celles des planetes & des
couleurs manquoient à Saunderfon quand il don-
noient d'excellentes leçons d'Optique & d'Astro-

Chap. I. nomie. Souvent nous sommes autant de Saun-
 46-49. dersons. Nous raisonnons, & raisonnons bien, sur
 des choses dont nous n'avons aucune image.

„La vraie marque d'une notion claire &
 distincte" & à plus forte raison d'une notion dé-
 terminée, „est le moyen qu'on a d'en connoître
 „beaucoup de vérités par des preuves *à priori*,
 „comme j'ai montré dans un discours sur les vé-
 „rités & les idées mis dans les actes de Leipfig
 „l'an 1684. (Leibn. nov. Ess. sur l'entend. hum.
 „liv. II. chap. 2. 3. §. 4. pag. 170.)

47. Nous connoissons originairement un
 chose ou par le sens intime, ou par les sens exté-
 rieurs, ou par le témoignage. C'est par le sens
 intime que nous avons l'idée de pensée, de cer-
 titude, de doute, &c. Nous connoissons par les
 sens extérieurs les corps, leurs modes & attri-
 buts. C'est par le témoignage que tous ceux qui
 ne sont pas sortis de l'Europe, connoissent la Chi-
 ne; & que Saunderson connoissoit les planetes &
 les couleurs.

48. Ces idées originaires sont, pour ainsi
 dire, les matériaux dont l'imagination & le rai-
 sonnement se servent pour fournir à l'homme
 d'autres idées. C'est ainsi que le poëte se forme
 l'idée du Sphinx, & Vaucanson celle de son
 Flûteur.

49. Le raisonnement combine ou compare
 plusieurs idées, & nous découvre des êtres qui
 n'ont ni frappé nos sens extérieurs, ni affecté no-
 sens intime. C'est par le raisonnement que les

Physiciens se sont formé les idées d'atôme, de Chap. I.
de matiere subtile, &c. 49-52.

50. Une des principales sources d'idées est l'abstraction. Elle est de deux sortes.

1^o On conserve les propriétés communes à plusieurs êtres, modes, actions, &c. & en négligeant ce qui particularise chaque idée, on se forme des idées générales. C'est ainsi que sont formées les idées d'homme, d'animal, d'être, de mouvement, de couleur, de bonté, d'intelligence, &c.

51. Les objets qui répondent aux idées générales n'existent point; mais les individus qui ont donné lieu à la formation de ces idées, existent.

2^o On forme les idées abstraites en considérant une seule partie d'un tout. C'est ainsi que le Géometre se forme l'idée de surface, de ligne, de point; que l'Anatomiste ne considère que le corps organisé de l'homme, pendant que le Métaphysicien donne son attention au principe sentant.

52. Les objets individuels qui répondent aux idées abstraites de la seconde sorte, existent, quoiqu'ils n'existent pas séparés du reste, & quoiqu'ils n'existent point quand ils répondent aux idées générales. Une surface en général, un corps organisé en général n'existent pas: mais les surfaces de la grande pyramide d'Egypte existent, aussi bien que les lignes qui terminent chacune de ces surfaces, les points qui terminent chacune de ces

Chap.I. lignes. Quand je réfléchis sur la nature & sur les
52-54 opérations de mon principe pensant, il existe,
quoiqu'il ne soit séparé de ce qui ne pense pas
en moi.

53. La négation d'une chose emporte la non existence de cette chose; & l'on ne peut pas connoître ce qui n'existe pas. Il s'ensuit qu'à parler à la rigueur, il n'y a point d'idée négative; mais il y a des négations d'idées positives. J'ai, par exemple, l'idée positive de vie; quand je prononce le mot *mort*, je dis que la vie n'existe plus: je nie l'existence de l'idée positive, *vie*, ou de la chose qui répond à cette idée. Le mot *ombre* signifie la privation de la lumière. Quand nous disons tous les corps sont finis, nous avons l'idée positive de l'étendue réellement existente entre certaines limites, & nous nions l'existence de l'étendue au-delà de ces limites.

54. Ce dernier exemple me donne lieu de remarquer qu'il y a des mots qui paroissent purement positifs, & qui cependant renferment une négation: au contraire il y en a d'autres qui paroissent négatifs, & qui ne renferment qu'une affirmation.

Nous avons observé que la négation accompagne le mot *fini*; elle accompagne aussi le mot *périssable*, qui nie l'existence au-delà d'un certain temps; le mot *muable*, qui, par rapport aux corps, nie la continuation dans le même état, & par rapport à la volonté, la constance dans le même dessein, ou la prudence dans le choix. Le

mot *matériel* même renferme la négation de l'unité Chap. I.
en admettant la pluralité des substances. 54

Mais les mots *infini*, *immuable*, *immatériel*, n'expriment que des idées positives; l'existence par tout, la permanence dans le même état ou dans le même dessein, l'unité de substance. Le fini présente la négation de réalité, & l'infini la négation de bornes. Est-ce le mot *fini* ou le mot *infini* qui nous offre la vraie négation? La borne nie l'existence de la chose au-delà de la borne. Ainsi le mot *infini* présente une idée qui exclut toute négation de l'existence de la chose; c'est à dire, une idée qui renferme l'existence par tout; & cette idée est très positive. De même le changement d'état ou de dessein suppose un défaut, une imperfection, quand même on changeroit en mieux; car dans ce cas on n'auroit pas su ou pu parvenir au mieux d'abord. L'immuabilité exclut cette imperfection; donc elle pose une réalité. Le matériel porte avec lui la mutabilité; car tout ce qui est matériel est un assemblage de parties qui peuvent être séparées, ou bien réunies de plusieurs manières différentes. Le mot *éternel* est manifestement positif pour la forme & pour le fond.

On a même des mots qui sont positifs ou négatifs, suivant la manière de les considérer. Le mot *mouvement* est négatif en ce qu'il exclut le repos, aussi bien que le mot *repos*, qui exclut le mouvement. Tous deux sont positifs, en ce qu'ils indiquent deux états réels des êtres.

Chap. I. 55. Les définitions ne sont pas vicieuses lorsqu'elles renferment des mots qui contiennent une négation avec une affirmation ; & à plus forte raison lorsqu'elles renferment des mots qui n'ont de négatif que l'apparence. Celui qui dit, Dieu est un être immatériel, & infini dans tous ses attributs, donne une définition très-bonne. La mauvaise définition est celle qui ne renferme que des pures négations ; comme si pour définir le minéral, on disoit, c'est ce qui n'est ni animal, ni végétal, ni air, ni feu, ni planète, &c.

Après ces préliminaires qui m'ont paru ou indispensables, ou utiles pour épargner des redites, entrons en matière.

CHAPITRE II.

De la matière, de ses propriétés, & élémens.

L'Univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par tout que de la matière & du mouvement. (Part. I. pag. 10.) La nature par ses combinaisons enfante des Soleils qui vont se placer au centre d'autant de systèmes ; elle produit des planètes qui par leur propre essence gravitent & décrivent leurs révolutions autour de ces Soleils. (Part. I. pag. 39.) Seule elle produit tous les êtres qu'elle fait naître, qu'elle développe, qu'elle enrichit de facultés, qu'elle accroit, qu'elle

qu'elle conserve pendant un temps. (Part. I. p. 72.) Ch. II.
 Elle marque à l'homme chacun des points de la ligne qu'il doit décrire; c'est elle qui élabore & combine les élémens dont il doit être composé; c'est elle qui lui donne son être, sa tendance, sa façon particulière d'agir; c'est elle qui le développe, qui l'accroît, qui le conserve pour un temps. (Part. I. pag. 75. 76.) Elle fait éclore des plantes, des animaux; des hommes; des êtres organisés, sensibles, & pensans, ainsi que des êtres dépourvus de sentiment & de pensée. (Part. II. pag. 175.) L'ame même & toutes ses facultés sont dues à des causes physiques. (Part. I. pag. 122.) La matière modifiée, arrangée, combinée d'une certaine façon produit dans quelques êtres ce que nous appelons l'intelligence. (Part. II. pag. 136.) Enfin c'est à la matière & à ses vicissitudes continuelles que sont dûs tous les phénomènes petits ou grands, ordinaires ou extraordinaires, connus ou inconnus, simples ou compliqués que nous voyons s'opérer dans le monde. (Part. II. pag. 170.) La nature n'est point un ouvrage; elle a toujours existé par elle-même, c'est dans son sein que tout se fait; elle est un atelier immense pourvu des matériaux & qui fait les instrumens dont elle se sert pour agir: tous ses ouvrages sont des effets de son énergie & des agens ou causes qu'elle fait, qu'elle renferme, qu'elle met en action. Des élémens éternels, incorréés, indestructibles, toujours en mouvement, en se combinant diversement font éclore tous les

Ch. II. *êtres & les phénomènes que nous voyons, tous les effets bons ou mauvais que nous sentons, l'ordre ou le désordre, que nous ne distinguons jamais que par les différentes façons dont nous sommes affectés, en un mot toutes les merveilles sur lesquelles nous méditons & raisonnons. Ces élémens n'ont besoin pour cela que de leur propriétés soit particulières soit réunies, & du mouvement qui leur est essentiel, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un ouvrier inconnu pour les arranger, les façonner, les combiner, les conserver & les dissoudre. (Part. II. pag. 156.) La matière existe par elle-même, elle agit par sa propre énergie & elle ne s'anéantira jamais. Disons que la matière est éternelle, & que la nature a été, est, & sera toujours occupée à produire, à détruire, à faire & à défaire, à suivre les loix résultantes de son existence nécessaire. Pour tout ce qu'elle fait elle n'a besoin que de combiner des élémens & des matières essentiellement diverses qui s'attirent & se repoussent, se choquent ou s'unissent, s'éloignent ou se rapprochent, se tiennent assemblées ou se séparent. C'est ainsi qu'elle fait éclore des plantes, des animaux, des hommes; des êtres organisés, sensibles & pensants, ainsi que des êtres dépourvus de sentiment & de pensée. (Part. II. pag. 174. 175.) La nature est la cause de tout; elle existe par elle-même; elle existera toujours; elle agira toujours; elle est sa propre cause; son mouvement est une suite nécessaire de son existence nécessaire; sans mouve-*

ment nous ne pouvons concevoir la nature ; sous Ch. R ce nom collectif nous désignons l'assemblage des matieres agissantes en raison de leurs propres énergies. (Part. II. pag. 187.) Nous avons démontré que la matiere n'étoit point morte , que la nature essentiellement agissante & nécessairement existante avoit assez d'énergie pour produire tous les êtres qu'elle renferme & tous les phénomènes que nous voyons. (Part II. pag. 333.) C'est ce que l'Auteur soutient.

Sur quel fondement attribue-t-il toutes ces merveilles à la matiere ? Sur ce que la nature est un tout agissant , qui cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas. (Part. I. pag. 21.) C'est un tout dont les parties diverses ont des propriétés, diverses , qui dès lors agissent suivant ces mêmes propriétés. (Part. I. pag. 25.) Dès que la matiere existe, elle doit agir ; dès qu'elle est diverse, elle doit agir diversement. (Part. I. pag. 28.) La variété des mouvemens (de la matiere) & des phénomènes qui en resultent, viennent de la diversité des propriétés, des qualités, des combinaisons qui se trouvent originairement dans les différentes matieres primitives dont la nature est l'assemblage. (Part. I. pag. 21.)

Ainsi la doctrine de l'Auteur ne peut pas être vraie, si la matiere n'est pas un être nécessaire, si elle n'est pas composée de parties douées de propriétés différentes, & si le mouvement ne lui est pas essentiel. Si un seul de ces articles est faux, le système de la nature dégénère en système

Ch. II. d'erreur. L'importance du sujet me justifiera
 1. 2. dans l'esprit du Lecteur judicieux, si je m'arrête
 un peu sur chacune de ces propositions. Ensuite
 il restera à examiner si la matière & le mouvement
 suffisent pour produire l'organisation & l'intelligence.
 Voyons d'abord ce que c'est que la matière.

I. Nos sens nous montrent des métaux, des
 pierres, des plantes, des animaux, &c. en un
 mot *des matières* (j'aimerois mieux des corps)
d'essences différentes douées des propriétés qui les
distinguent entr'elles; (Part. I. pag. 28.) c'est
 par les propriétés qui ne conviennent qu'à une sorte
 de corps, que nous distinguons une sorte de
 l'autre. Les métaux sont fusibles & malléables,
 le bois ne l'est point. Quelques fois les différens
 degrés des mêmes propriétés différencient les
 corps: c'est ainsi que la fusibilité, la malléabilité,
 & le poids nous font distinguer le vrai or de ses
 imitations, qui n'ont jamais ces propriétés au
 même degré que l'or.

Puisque nous comprenons sous le nom de
 corps des êtres différens, il faut qu'ils aient des
 propriétés communes, qui se trouvent dans tous
 les corps, & qui ne se trouvent point dans ce qui
 n'est pas corps, en vertu desquelles on les range
 sous une même classe, on les comprend sous une
 même dénomination. Il s'agit de fixer ces qua-
 lités communes.

2. Sans entrer dans le détail, il est des
 propriétés qu'on peut appeller absolues, il en est
 qu'on peut appeller relatives. Les propriétés ab-

solues sont celles qui ne supposent point l'existence-Ch. II.
 ce d'autres corps; telles sont l'étendue, l'impénétrabilité, la mobilité, la divisibilité, la figure, l'inertie, la grandeur, la densité, la dureté, l'aspérité & leurs contraires. 2-5.

3. Les qualités relatives sont celles qui dépendent en partie du corps à qui on les attribue, & en partie de quelques autres corps; telles sont la transparence, l'opacité, les couleurs, les odeurs, la fusibilité, le magnétisme, l'électricité, & toutes celles qui résultent de l'action d'un corps sur un autre.

4. De plus quelques unes n'ont point de degrés, comme l'étendue non la grandeur, la mobilité non le mouvement, la figurabilité, l'inertie. D'autres ont des degrés, ou sont susceptibles de plus & de moins, comme la grandeur, la vitesse, la transparence, la dureté, la densité, l'aspérité, l'électricité.

5. L'attraction & la gravité qui en est une espèce, est-elle une propriété absolue, ou une propriété relative? La chose est fort douteuse. L'Auteur la met au nombre des relatives, puisqu'il reconnoit qu'elle dépend d'une cause. *L'homme ne fit point attention que la cause primitive qui fait qu'une pierre tombe, ou que son bras se meut, est, peut-être, aussi difficile à concevoir ou à expliquer que celle du mouvement interne dont la pensée & la volonté sont les effets.* (Part. I. p. 77. 78.) *Connoissons-nous le mécanisme qui produit l'attraction dans quelques substances & la répulsion dans d'autres?* (Part. I. p. 118.)

Ch. II. Il est vrai qu'à ce sujet, comme à bien d'autres, l'Auteur varie ; car, selon lui, (Part. I. p. 103.) *la gravité, l'élasticité, l'électricité, &c. résultent de l'essence ou de la nature des êtres mêmes qui sont pesants, élastiques, & électriques.*

L'attraction ou la gravité, bien loin d'être une propriété absolue, n'est pas seulement une propriété ; elle n'est qu'un *mode du mouvement*, duquel on peut *la déduire*. (Part. I. p. 22. note. Ce passage est rapporté dans la note sur ce paragraphe.) Quand même elle seroit une propriété absolue, elle ne seroit pas essentielle à la matière, qui pourroit être dépourvue de cette propriété sans cesser d'être matière. *La gravitation n'est qu'une tendance vers un centre.* (ib.) Sans un système arrangé il n'y a point de centre, & par conséquent il n'y a point de gravitation. La matière peut exister sans système ; car tout système dans ce sens est une combinaison de la matière ; & *ses combinaisons & ses formes sont passagères & contingentes.* (Part. I. pag. 82, lig. 13. 14. 15.)

6. En général les propriétés relatives ne sont pas communes à tous les corps, à toutes les parties de la matière. Elles dépendent d'un certain rapport entre les parties d'un des corps & celles de l'autre ; & ce rapport peut changer. De plus toutes les propriétés relatives ne se trouvent pas dans tous les corps.

7. Les propriétés absolues mêmes ne se trouvent pas toutes dans tous les corps. Ils peuvent être conçus en mouvement ou en repos ; ils

peuvent être durs ou mols, fluides ou solides, Ch. II.
unis ou raboteux, denses ou rares. 7-9.

8. Les propriétés communes à tous les corps sont donc l'étendue, l'impénétrabilité, la figurabilité, la mobilité, l'inertie. Quelques unes de ces propriétés sont primitives, & d'autres dérivées. Il ne faut pas exprimer les dernières dans la définition de la matière; on les y fait entrer en exprimant celles dont elles découlent. Il ne reste qu'à bien distinguer les unes des autres.

9. Selon l'Auteur, (Part. I. pag. 32.) nous leurs trouvons (aux différentes matières) de l'étendue, de la mobilité, de la divisibilité, de la solidité, de la gravité, de la force d'inertie. De ces propriétés générales & primitives il en découle d'autres, telles que la densité, la figure, la couleur, le poids, &c. Je ne vois pas pourquoi l'Auteur parle des différentes matières & non pas des différens corps. Ordinairement le mot *matière* est plus général que le mot corps; mais c'est une bagatelle; l'important est que la note des propriétés primitives & des propriétés dérivées est défectueuse, si par propriétés primitives l'Auteur entend celles qui ne découlent pas des autres, & qui sont le fondement des autres, & je ne crois pas qu'il puisse entendre autre chose. A mon avis, il auroit dû dire, „ nous trouvons que les „ corps ont de l'étendue, de l'impénétrabilité, de „ la gravité, de la force d'inertie. De ces propriétés primitives il en découle d'autres, telles „ que la divisibilité mathématique ou par la pen-

Ch. II. „sée, la figure & la mobilité.” Car il est évi-

9. 10. dent qu'on peut considérer une partie de l'être étendu; par conséquent on peut le regarder comme divisible & fini. Dès qu'il est fini il est mobile, & il a des limites, l'arrangement desquelles s'appelle figure. Mais il ne faut pas confondre la divisibilité mathématique avec la divisibilité physique, par laquelle les parties d'un corps peuvent être réellement séparées. L'expérience prouve que les corps peuvent être divisés d'une manière surprenante; mais qu'on parvient enfin à des parties qu'on ne peut pas subdiviser, à des atomes ou élémens indivisibles ou *indestructibles*, comme dit l'Auteur (Part. II. pag. 156.) par les forces de la nature. Ils sont impénétrables sans doute; ils sont étendus puisqu'autrement ils seroient détruits, ils ne seroient rien, cependant ils ne sont pas susceptibles d'une division réelle; donc la divisibilité physique ne découle pas de l'étendue & de l'impénétrabilité.

• 10. Je mets la dernière au rang des propriétés primitives, quoi que les Philosophes ne couviennent pas si elle est une suite nécessaire de l'étendue existante ou non. Pour me conformer au sentiment le plus général, je regarderai l'impénétrabilité comme indépendante de l'étendue. Les propriétés primitives de la matière sont donc l'étendue, l'impénétrabilité, &, selon l'Auteur, la gravité & l'inertie.

L'Auteur se contredit en mettant ici au nombre des propriétés primitives la gravité, qu'il

regarde lui-même comme un effet, qui a sa cause Ch. II.
hors du corps pesant. (Chap. 2. §. 5.) 10-13.

II. L'inertie est une propriété primitive de la matiere, mais elle ne lui est pas essentielle. L'existence d'un être étendu & impénétrable sans inertie n'est pas contradictoire. On peut assurément concevoir un être étendu & impénétrable, qui étant mis en mouvement s'arrête d'abord que la cause mouvante cesse d'agir sur lui, & qui étant en repos se met en mouvement de lui-même. Le premier article est incontestable; & le second ne peut pas être révoqué en doute par l'Auteur qui soutient que le mouvement est essentiel à la matiere. Cependant, que l'inertie ne soit pas essentielle à la matiere, on le montrera mieux quand on parlera du mouvement. Personne ne dira que l'être étendu, impénétrable, & non inerte, est immatériel.

12. Ainsi toute matiere a de l'étendue, de la solidité, & par conséquent des parties distinctes: & dès qu'une substance a ces qualités, elle est ce que nous appellons de la matiere; (Part. I. pag. 91.) & c'est le sentiment de presque tous les Philosophes.

13. Le mot *matiere* est donc, comme nous l'avons remarqué au commencement de ce chapitre, un mot générique; & il renferme des corps d'essences différentes, doués de propriétés qui les distinguent entr'eux, formant des combinaisons diverses; (Part. I. pag. 28.) car une combinaison d'étain & de plomb diffère d'une combinaison

Ch. II. d'étain & de cuivre. Si l'on va même jusqu'à
 13. 14 dire avec Leibnitz, que *parmi les individus que nous connoissons, dans une même espece, il n'en est point qui se ressemblent parfaitement*, (ibid.) je ne m'y opposerai pas. Mais l'Auteur ne se borne pas à ces assertions. Il tâche de prouver qu'il y a de la diversité des propriétés, des qualités, des combinaisons qui se trouvent originairement dans les différentes matières primitives dont la nature est l'assemblage (Part. I. pag. 21.); que c'est une erreur de croire que la matière soit un corps homogène & dont les parties ne diffèrent entr'elles que par leurs différentes modifications. (Part. I. pag. 28.)

14. Il n'est pas facile de comprendre ce que l'Auteur entend par les mots, *éléments, matières primitives, molécules*. Tantôt il désigne par ces mots les éléments d'Aristote, la terre, l'eau, l'air & le feu. Les éléments ou matières primitives dont les corps sont composés ne sont point de la même nature.... L'élément du feu est visiblement plus actif & plus mobile que l'élément de la terre; celle-ci est plus solide & plus pesante que le feu, que l'air, que l'eau. (Part. I. p. 29.) Nous retrouvons les mêmes éléments ou principes dans la formation des minéraux, ainsi que dans leur décomposition, soit naturelle soit artificielle. Nous voyons que des terres diversement élaborées, modifiées, & combinées servent à les accrottre, à leur donner plus ou moins de poids & de densité. Nous voyons l'air & l'eau contribuer à lier leurs

parties ; la matiere ignée ou le principe inflam-Ch. II.
mable leur donner leurs couleurs , & se montrer¹⁴⁻¹⁶
quelques fois à nud par les étincelles brillantes
que le mouvement en fait sortir. (Part. I. p. 38.)

15. Tantôt il entend autre chose. Ce n'est pas de ces élémens qu'il parle quand il dit que nous ne connoissons pas les élémens des corps, (Part. I. p. 32.) que les molécules primitives & insensibles , forment des mixtes , des masses aggrégatives , par l'union de matieres analogues & similaires que leur essence rend propres à se rassembler pour former un tout ; (Part. I. p. 47.) que des élémens éternels , incréés , indestructibles , toujours en mouvement , en se combinant diversement font éclore tous les êtres & phénomènes que nous voyons ; (Part. II. p. 156.) que les Matérialistes & les Physiciens eux-mêmes admettent des élémens , des atômes , des êtres simples & indivisibles dont tous les corps sont composés. (Part. I. p. 9 l. note.)

16. Cette recherche n'est rien moins qu'inutile. Si les atômes sont essentiellement différens , on peut en quelque maniere concevoir qu'ils produisent les êtres dont le monde est rempli. Si les atômes d'une sorte s'attirent entr'eux , repoussent ceux d'une seconde sorte , & n'attirent ni ne repoussent ceux de la troisième , on comprend que les premiers , placés dans la sphère de leur activité réciproque , formeront une masse ; pendant que les seconds qui s'attirent entr'eux , en formeront une différente , aussi bien que les troisièmes. Si la

Ch. II. vitesse & la direction de quelques atômes diffé-

16. rent de celles d'autres atômes, on conçoit que ceux qui sont éloignés peuvent s'approcher, & ceux qui étoient proches s'éloigner, & donner lieu à différentes combinaisons. Alors il se peut qu'en *s'attirant réciproquement les molécules primitives & insensibles dont tous les corps sont formés, deviennent sensibles, forment des mixtes, des masses aggrégatives, par l'union de matieres analogues & similaires que leur essence rend propres d se rassembler pour former un tout. Que ces mêmes corps se dissolvent, ou que leur union soit rompue, lorsqu'ils éprouvent l'action de quelque substance ennemie de cette union. Qu'ainsi peu à peu se forment une plante, un métal, un animal, un homme, qui chacuns dans le système ou le rang qu'ils occupent, s'accroissent, se soutiennent dans leur existence respective, par l'attraction continuelle de matieres analogues ou similaires qui s'unissent à leur être, qui le conservent & le fortifient.* (Part. I. p. 47. 48.)

Je ne mets point parmi les propriétés essentielles aux atômes celles qui rendent les uns propres à former un animal, & les autres propres à former un mineral, car, au dire de l'Auteur, *dans ce que les Physiciens ont nommé les trois regnes de la nature, il se fait à l'aide du mouvement une transmigration, un échange, une circulation continuelle des molécules de la matiere; la nature a besoin dans un lieu de celles qu'elle avoit placées pour un temps dans un autre.* (Part. I. p. 34.)

Ce passage & ceux que nous venons de citer indi-Ch. II.
quent que, selon l'Auteur, chaque élément peut^{16-18.}
entrer dans toutes les productions de la nature.

Si les atômes diffèrent essentiellement, il
faut avouer que *tous les ouvrages de la nature se
font d'après des loix certaines, uniformes, inva-
riables.* (Part. II. p. 163.)

17. Mais si ces différentes propriétés ne
sont pas partagées entre les différentes classes d'a-
tômes, ou ils ne s'uniront jamais, ou ils s'uniront
par hazard. Ils ne se rencontreront jamais, & par
conséquent ils ne s'uniront pas, s'ils n'ont point
de mouvement, ou s'ils ont même vitesse, & mé-
me direction; si leur vitesse ou leur direction, ou
l'une & l'autre, diffèrent; les atômes se rencon-
treront, mais ou ils se choqueront, & change-
ront leur vitesse & leur direction sans s'unir; ou il
s'uniront, s'ils s'attirent, ou s'ils sont crochus, &
s'il arrive que leur crochets soient tournés en sorte
que les atômes s'enchainent. Cette disposition
ne dépendant pas d'une loix fixe & constante, est
l'effet du *hazard*.

18. Car, quoiqu'en dise l'Auteur, (Part. II.
p. 161.) *le hazard n'est point un mot vuide de
sens; & il indique souvent autre chose que l'igno-
rance de ceux qui l'employent.*

Je conviens que *dans un tourbillon de pouf-
siere qu'éleve un vent impétueux, quelque confus
qu'il paroisse à nos yeux; dans la plus affreuse
tempête excitée par des vents opposés qui soule-
vent les flots, il n'y a pas une seule molécule de*

Ch. II. poussière ou d'eau qui soit placée au hazard, c'est
 18-20. à dire, qui n'ait sa cause suffisante pour occuper
 le lieu où elle se trouve, & qui n'agisse rigoureusement
 de la manière dont elle doit agir. Je fais
 qu'un Géometre, qui connoîtroit exactement les
 différentes forces qui agissent dans ces deux cas,
 & les propriétés des molécules qui sont mues, démon-
 treroit que, d'après des causes données, cha-
 que molécule agit précisément comme elle doit
 agir, & ne peut agir autrement qu'elle ne fait.
 (Part. I. p. 51. 52.) Nous ignorons ces loix, &
 nous disons que les grains de poussière & les floes
 sont agités au hazard.

19. Mais de plus ce mot indique tantôt
 tout ce que se fait sans aucune loix fixe & constan-
 te, tantôt tout ce qui se fait sans aucun dessein.
 Le laboureur qui jette hors de son champ les pier-
 res qu'il y trouve, les jette au hazard, tantôt
 d'un côté tantôt de l'autre, tantôt avec beau-
 coup de force tantôt avec peu, sans suivre aucune
 loix fixe. Le torrent qui forme un tas de pier-
 res, le forme au hazard, sans aucun dessein; dans
 ce sens l'univers du système de la nature, s'est
 formé par hazard; car la nature est dépourvue de
 projets & d'intelligence... & de but (Part. II.
 pag. 175.)

20. Les molécules formées par l'assemblage
 de plusieurs atômes semblables peuvent bien avoir
 différentes vitesses & directions, s'attirer, ou se
 repousser; car ces effets peuvent être produits
 par les atômes qui ne se sont pas réunis, s'ils ont

du mouvement. Mais on demandera toujours, Ch. 12
qu'elle est la cause qui a réuni ces atômes, qui²⁰⁻²²
a formé ces molécules? Ainsi, quand même on
prouveroit que les molécules sont essentiellement
différentes, & qu'elles peuvent par leurs combi-
naisons, produire tous les êtres de l'univers, on
n'auroit rien expliqué, puisqu'il resteroit à expli-
quer la formation de ces molécules.

21. Pour ne pas attribuer à l'Auteur la
faute honteuse d'avoir posé pour base de son
système un effet sans cause, il faut dire que ses
éléments, ses matières primitives, &c. sont des
atômes; pourquoi ne pas se servir de ce nom que
l'usage a rendu non équivoque?

22. Sur quoi se fonde l'Auteur pour affir-
mer que, dans ce sens, *les matières élémentaires*
sont différentes pour l'essence? (Part. I. p. 119.)
Je ne trouve point d'autre preuve que celle-ci.
Parmi les individus que nous connoissons, dans
la même espèce, il n'en est point qui se ressemblent
exactly; & cela doit être ainsi, la seule diffé-
rence du site doit nécessairement entraîner une di-
versité plus ou moins sensible non seulement dans
les modifications, mais encore dans l'essence,
dans les propriétés, dans le système entier des
êtres. (Part. I. p. 28.) Il n'est point, & il ne
peut y avoir dans la nature deux êtres & deux
combinaisons qui soient mathématiquement & ri-
goureusement les mêmes, vu que le lieu, les cir-
constances, les rapports, les proportions, les
modifications, n'étant jamais exactement sembla-

Ch. II. *bles, Les êtres qui en résultent, ne peuvent point*
 22. 23. *avoir entr'eux une ressemblance parfaite.* (Part. I. p. 119.) Cette diversité se trouve dans les êtres composés, donc elle se trouve dans les élémens.

23. Si tel est le raisonnement de l'Auteur, ce que je n'ose assurer, il revient à celui-ci. Un pilastre n'est pas une corniche; l'un est fait de briques de la forme & de la grandeur ordinaire; donc l'autre ne sauroit être faite de briques de la même forme & grandeur.

J'ai dit que je n'ose assurer que l'Auteur raisonne ainsi, parce que je ne voudrois pas lui prêter des inepties. Cependant il paroît qu'il adopte celle-ci: car il continue (Part. I. p. 29.) *Si l'on pese ce principe, que l'expérience semble toujours constater, on sera convaincu que les élémens ou matieres primitives dont les corps sont composés, ne sont point de la même nature & ne peuvent par conséquent avoir ni les mêmes propriétés, ni les mêmes modifications, ni les mêmes façons de se mouvoir & d'agir.*

Ici l'Auteur dit modestement que l'expérience semble toujours constater son principe: plus bas (Part. I. p. 119.) il dit positivement que *tout conspire à nous prouver son principe.* Quel est-il? Où il parle avec réserve, son principe est que *parmi les individus que nous connoissons, c'est à dire, parmi les corps sensibles, il n'en est point qui se ressemblent exactement;* où il parle affirmativement, son principe est qu'en général *il n'est point, & il ne peut y avoir dans la nature*
deux

deux êtres & deux combinaisons qui soient mathématiquement & rigoureusement les mêmes. Ces ²³ 25. deux principes sont fort différens. On ne s'obstinera pas à contester la différence des êtres composés, des corps sensibles; mais on demandera des bonnes preuves qui nous obligent à reconnoître que les atômes sont différens; & l'on répétera que la diversité des corps sensibles n'est rien moins que suffisante pour nous convaincre que les atômes ne sont pas de même nature; parce que leurs différentes combinaisons suffisent pour expliquer la diversité des corps sensibles.

24. L'Auteur dira, peut-être, que pour prouver la différence des élémens, il adopte le raisonnement d'un célèbre Wolfien, qu'il copie dans sa note. (Part. I. pag. 28. 29.) „Il paroît „par le principe des indiscernables que les élémens des choses matérielles sont tous différens „entr'eux.” Mais avec la permission de l'illustre école de Wolf, le principe des indiscernables appliqué à la proposition dont il s'agit, renferme une pétition de principe; les élémens diffèrent entr'eux parce que deux choses entièrement semblables n'existent point. Certainement les élémens diffèrent s'il est vrai qu'en général il n'y ait pas deux choses entièrement semblables; mais c'est ce qu'on n'accorde point. Pour le prouver on a recours à la raison suffisante dans le sens rigoureux, dans lequel elle n'est pas généralement reçue.

25. L'Auteur nous rappelle (Part. I. pag. 32.) que nous ne connoissons pas les élémens des

Ch II. corps; comment savons nous donc qu'ils sont
25-26. différens? En quoi peut consister cette différence?

D'abord plusieurs sources de diversité n'ont lieu que dans les êtres composés; de ce nombre est *la différence du site*, sans doute, relatif de plusieurs élémens, d'ailleurs différens entr'eux, qui composent les corps; ces élémens peuvent par la seule différence de site, former des êtres différens. Quant aux êtres mêmes, ils ne changent point de nature en changeant de site, de lieu, de position. L'étoile de Vénus est la même, quand elle précède & quand elle suit le Soleil.

26. Les élémens sont assurément tous étendus; ils sont sans pores, c'est à dire, également denses, autrement ils seroient des composés & non des élémens, physiquement divisibles & non indivisibles; car les pores ne sont que les interstices qui séparent les parties qui ne se touchent pas par tout. Les élémens ne peuvent pas être élastiques, parce qu'ils n'ont ni pores dans lesquels circule la matiere qui cause l'élasticité, ni parties qui puissent perdre leur arrangement naturel & le recouvrer par l'attraction, qui d'ailleurs n'appartient pas indubitablement aux élémens, parce qu'elle n'est pas démontrée cause primitive. Ils ne peuvent donc pas être transparens, n'ayant ni pores qui donnent passage à la lumiere, ni élasticité qui transmette le mouvement des molécules lumineuses. Ils ne sont ni électriques, ni magnétiques, ni savoureux, ni chauds, ni odorans. Ils sont finis, autrement il n'y auroit qu'un seul élé-

ment, & la matiere feroit uniforme: par consé-Ch. II.
quent ils sont mobiles. Il est vrai qu'ils peuvent^{26-27.}
différer en mobilité; mais les élémens considérés
en eux-mêmes & faisant abstraction du mouvement,
ne peuvent différer qu'en grandeur & en figure. ●
Cette différence peut-elle produire toutes les
merveilles que l'Auteur attribue à l'énergie des
élémens? .

27. Il est inutile de supposer dans les élé-
mens une diversité que rien ne prouve, pour ex-
pliquer la diversité des corps: on l'explique suffi-
samment par la diverse combinaison des élémens,
quoique semblables, comme je l'ai déjà insinué.
L'Auteur n'en disconvient pas, lorsqu'il dit que si
nous ne connoissons pas les essences des êtres par-
ticuliers, c'est parce que *nous ignorons leurs com-
binaisons intimes (des élémens), les proportions
de ces mêmes combinaisons, d'où doivent néces-
sairement résulter des façons d'agir, des mouve-
mens ou des effets très-différens.* (Part. I. pag. 14.)
Il est plus exprès (Part. I. pag. 34.) *Dans ce que
les Physiciens ont nommé les trois regnes de la
nature, il se fait à l'aide du mouvement une trans-
migration, un échange, une circulation conti-
nuelle des molécules de la matiere; la nature a
besoin dans un lieu de celles qu'elle avoit placé
pour un temps dans un autre: ces molécules après
avoir par des combinaisons particulieres constitué
des êtres doués d'essences, de propriétés, de fa-
çons d'agir déterminées, se dissolvent ou se sépa-
rent plus ou moins aisément, & en se combinant*

Ch. II. *d'une nouvelle maniere elles forment des êtres
27-29- nouveaux.*

28. Si l'on disoit que dans le dernier passage ce ne sont pas les *éléments* qui par leurs différentes combinaisons forment des êtres différens, mais que ce ce sont les *molécules* résultantes de la réunion des éléments, je répondrois que le premier passage dit expressement les *éléments*. J'ajouterois que la même molécule qui entroit dans la composition d'une rose, peut être une partie intégrante non seulement d'un chêne, mais d'une pierre, d'un homme; il faut donc ou que les mêmes éléments, suivant leurs combinaisons, puissent former la rose, le chêne, la pierre, l'homme, ou que chaque molécule soit composée de tous les éléments divers qui sont nécessaires pour former tous les êtres différens, dans lesquels cette molécule peut entrer. Prendre la première de ces deux alternatives, c'est me donner cause gagnée: embrasser la seconde, c'est adopter une hypothèse qui n'est soutenue par aucune expérience, ni par aucun raisonnement; c'est avouer tacitement qu'on l'avance parce que le système l'exige.

29. Point du tout, réplique l'Auteur; nous avons averti que les hommes auroient dû la regarder (la matière) comme un genre d'êtres dont tous les individus divers, quoiqu'ils eussent quelques propriétés communes, telles que l'étendue, la divisibilité, la figure, &c. ne devoient cependant point être rangés sous une même classe, ni être compris sous une même dénomination.

Un exemple peut servir à éclaircir ce que nous venons de dire, à en faire sentir l'exactitude, & à en faciliter l'application. Les propriétés communes à toute matière sont l'étendue, la divisibilité, l'impénétrabilité, la figurabilité, la mobilité ou la propriété d'être mue d'un mouvement de masse ; la matière du feu, outre ces propriétés générales & communes à toute matière, jouit encore de la propriété particulière d'être mue d'un mouvement qui produit sur nos organes le sentiment de la chaleur, ainsi que d'un autre mouvement qui produit dans nos yeux la sensation de la lumière. Le fer en tant que matière en général, est étendu, divisible, figurable, mobile en masse ; si la matière du feu vient se combiner avec lui dans une certaine proportion ou quantité, le fer acquiert alors deux nouvelles propriétés, savoir, celle d'exciter en nous les sensations de la chaleur & de la lumière qu'il n'avoit pas auparavant, &c. (Part. I. pag. 33.)

Je ne comprends rien à cet exemple. Ou l'Auteur parle des corps sensibles, ou il parle de leurs élémens. S'il parle des élémens, l'exemple est mal choisi, car le fer & le feu sont des corps sensibles, & non des élémens. S'il parle des corps, ils ne sont rangés sous une même classe ni compris sous une même dénomination, que lorsqu'on fait attention seulement à leurs propriétés communes ; & il falloit bien imaginer un nom qui comprit tous les êtres qui ont des propriétés communes. Lorsque nous considérons les pro-

Ch. II. propriétés particulières, nous distinguons par des
 29. noms différens les genres, les especes, & souvent les états. C'est ainsi que nous disons, homme, femme, garçon, fille, enfant, adolescent, adulte, vieillard, &c. Pour ce qui regarde les *individus*, il est impossible d'imposer à tous des noms; & on les leurs impose lorsqu'il est nécessaire. Un berger donne des noms à ses brebis, & un écuyer à ses chevaux.

On se propose d'éclaircir par un exemple que *tous les individus divers*, dont la matiere est le genre, ne doivent pas être rangés sous une même classe ni compris sous une même dénomination; & l'on prend le fer & le feu, qui ne sont ni rangés sous une même classe, ni compris sous une même dénomination.

On prétend que lorsque la *matiere du feu* se combine dans une certaine quantité avec le fer, celui-ci acquiert deux nouvelles propriétés, savoir, celles d'exciter en nous les sensations de la chaleur & de la lumiere. La vérité est que c'est toujours le feu qui excite en nous ces sensations. Le fer, par sa constitution, reçoit dans ses pores une grande quantité de matiere ignée, & ne la laisse sortir que peu à peu, mais en assez grande quantité pour nous éclairer & nous échauffer. Ajoutez, si vous voulez, que le fer laisse emporter au feu quelques unes de ses parties, & que les parties du fer étant plus grossieres que celles du feu, nous font sentir une chaleur plus forte.

Je ne vois pas ce que cet exemple éclaircit, Ch. II ni de quel principe il fait sentir l'exactitude, & ²⁹⁻³⁰ facilite l'application.

30. On pourroit dire qu'après les essais les plus recherchés, que les Chymistes ont fait sur l'or & sur le mercure, on retrouve toujours l'or & le mercure; que ces minéraux sont des assemblages d'êtres simples; & que ces êtres simples, ces élémens, sont essentiellement différens, puisqu'on ne peut pas transformer le mercure en or. Mais si cette transmutation a été impossible jusqu'à présent, il ne s'ensuit pas qu'elle soit impossible en elle-même. D'ailleurs, il n'y a personne qui puisse avancer avec fondement que l'or & le mercure sont directement & immédiatement formés d'atômes; & l'Auteur ne pourroit le soutenir sans se contredire, puisqu'il trouve (Part. I. pag. 38.) dans leur composition des mixtes, des terres diversément élaborées, de l'air, de l'eau, de la *matière ignée*. Les Chymistes conviennent que les métaux sont des combinaisons d'un principe terreux & d'un principe inflammable. Les expériences faites sur l'or & sur le mercure prouvent tout au plus, qu'on ne sauroit séparer entièrement les principes qui les composent; & même, comme l'on réduit, ou révivifie, les métaux par des opérations contraires à celles par lesquelles on les a décomposés, on peut dire avec raison que les dernières opérations leur rendent ce que les premières leur avoient enlevé.

Ch. II. 30. L'Auteur en disant que la matiere est
 30. *un genre d'êtres, dont tous les individus divers ne doivent pas être rangés sous une même classe, ni compris sous une même dénomination, a-t-il voulu dire que le mot matiere comprend de fait des êtres très différens, la matiere étherée, le feu, l'eau, l'air, la terre, les parties propres à former les minéraux, les plantes, les animaux, &c? Si telle est sa pensée, il nous annonce une vérité que tout le monde sait. Il n'étoit pas nécessaire qu'il essayât de raisonner pour prouver la différence de ces êtres. Mais nous disons qu'ils peuvent fort bien résulter d'une matiere homogène, & dont les parties ne diffèrent entr'elles que par leurs différentes modifications. L'Auteur soutient que c'est une erreur; (Part. I. p. 28.) & il s'impose l'obligation de prouver que les atômes diffèrent essentiellement. En vain diroit-il que le feu, l'air, l'eau, la terre, &c. existent par leur propre nature, proposition qu'on ne lui passeroit point: il est incontestable que ces êtres se divisent & subdivisent d'une maniere étonnante sans pouvoir être anéantis; ce fait nous conduit nécessairement à reconnoître que la division se termine une fois, qu'on parvient enfin à des élémens qui sont *indestructibles* par les forces de la nature, à des atômes. Remarquons en passant qu'on n'a jamais *ridiculement ou de mauvaise foi, confondu la dissolution, la décomposition, la séparation des parties élémentaires dont les corps sont composés avec leur destruction radicale; on a bien distingué le**

*changement de figure, de position, de tissu auquel Ch. II.
la matiere est sujette, d'avec son anéantissement, qui 30.
est totalement impossible (Part. II. pag. 173.)
naturellement.*

Ainsi quelque detour qu'on prenne, on revient à la question; ces atômes sont-ils tous de même nature, ou ne le sont-ils pas? Je me flatte d'avoir démontré, non pas que leur prétendue différence essentielle est fausse, mais qu'elle n'est point prouvée, qu'elle a la vraisemblance contre'elle, & qu'un des fondemens du système de la nature est peu solide.

CHAPITRE III.

Des êtres immatériels.

Après avoir défini la matiere & considéré ses Ch. III.
propriétés, passons aux êtres immatériels. 1.
Dans ce chapitre nous nous bornerons à examiner
s'ils peuvent exister, & s'ils peuvent être connus
de nous.

I. Par le mot être *immatériel* ou *esprit* j'entends une substance qui sent son existence & qui est destituée d'étendue. Je mets dans cette définition *le sentiment de sa propre existence*, parce qu'il est en même temps le plus bas degré & le fondement de toute pensée, & qu'il n'en exclut aucune. Il est évident qu'un être ne peut sentir

Ch. III. qu'il pense sans sentir qu'il existe. C'est, pour
 2. 3. le remarquer en passant, dans ce sens que Descartes a dit que l'essence de notre ame est de penser, comme il s'en explique positivement.

2. L'Auteur nie l'existence des êtres immatériels. *L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par-tout que de la matiere & du mouvement.* (Part. I. pag. 10.)

Je ne crois pas faire tort à l'Auteur en affirmant qu'il nie non seulement l'existence, mais encore la possibilité des êtres immatériels. Il demande *est-il un homme sur la terre qui conçoive qu'un être privé d'étendue puisse exister?* (Part. II. pag. 173.) Après nous avoir avertis qu'une chose est démontrée impossible dès que non seulement on ne peut en avoir d'idées vraies, mais encore quand les idées quelconques qu'on s'en forme se contredisent, répugnent les unes aux autres, (Part. II. pag. 129.); il raisonne ainsi. Nous n'avons point d'idées vraies d'un esprit; les idées que nous pouvons nous en former se contredisent, lorsque nous disons qu'un être privé d'organes & d'étendue peut sentir, peut penser, peut avoir des volontés ou des desirs, (ibid.)

3. Voici ma réponse au premier de ces passages, l'Auteur a vu (Part. I. pag. 28. lig. 10. 11.) qu'une matiere sans propriétés est un pur néant; & je vois en général qu'un être sans propriétés est un pur néant; que tout ce qui existe a des propriétés, & que tout ce qui a des propriétés existe; je dis tout ce qui a des propriétés, non pas tout

ce à quoi on attribue des propriétés par l'imagi-Ch.III.
nation. Les idées d'existence & de propriétés 3. 4
sont inséparables. Cette proposition est si vraie
que dès qu'on imagine des propriétés, on est for-
cé d'imaginer un être en qui elles résident, ou
qu'elles constituent. Mais je ne vois point, &
je ne connois personne qui ait entrepris de faire
voir que l'idée d'existence & celle d'étendue sont
liées en sorte que l'une ne se trouve jamais sans
l'autre... On ne peut pas se former une idée d'un
être non étendu.... Non, si par idée vous en-
tendez image. (Voy. chap. I. §. 46. pag. 26. 28.)
Mais on peut raisonner sur des choses dont on
n'a aucune image.

4. Dans le second passage l'Auteur établit
deux caractères de l'impossible.

1° Quand on ne peut pas en avoir des idées
vraies.

2° Quand l'idée qu'on se forme d'une chose
est composée d'idées contradictoires.

Il auroit dû nous dire ce qu'il entend par
des idées vraies. Locke dit (Liv. II. chap. 32.)
que les idées sont vraies ou fausses quand elles
renferment une proposition, ou une supposition
tacite de leur conformité à quelque chose; sur
tout à ce que d'autres désignent par le même
nom; à ce qui existe réellement, ou à l'essence
des choses. Selon Leibnitz (Nouv. Ess. sur l'Ent.
hum. Liv. II. chap. 32.) les idées possibles sont
vraies, & les impossibles sont fausses. Selon
d'autres l'idée vraie est celle qui est conforme à

- { Ch. III. l'objet qu'elle représente. Dans tous ces sens
 4 5. nous pouvons avoir une idée vraie de l'esprit. La définition de l'esprit ne renferme aucune proposition ; elle explique ce que nous entendons par ce mot : les autres l'entendent dans le même sens que nous, même ceux qui en combattent l'existence.

Si elle est possible , notre idée est conforme à ce qui peut exister ; & à ce qui existe , s'il existe des esprits tels que nous les avons définis. Cette idée n'est pas contradictoire à moins qu'on ne prouve que sentir, penser, vouloir sont des attributs de l'étendue , & de l'étendue seule.

5. La proposition, *un être privé d'organes & d'étendue peut penser, peut avoir des volontés, ou des desirs*, ne renferme aucune contradiction dans les termes. L'Auteur est donc obligé de prouver que les idées qui entrent dans cette proposition sont contradictoires. Mais *un être intelligent c'est un être qui pense, qui veut, qui agit pour parvenir à une fin*. Or pour penser, pour vouloir, pour agir à notre manière, il faut avoir des organes, & un but semblables aux nôtres. (Part. I. pag. 66.) Sans organes il ne peut y avoir ni perceptions, ni idées, ni intuition, ni pensées, ni volontés, ni plan, ni actions. (Part. I. pag. 67.) Je le répète, pour avoir de l'intelligence, des desseins & des vues, il faut avoir des idées ; pour avoir des idées il faut avoir des organes, & des sens. (Part. I. pag. 69.) Car la nature produit des êtres intelligents en rassemblant

des matieres propres à former des corps organisés Ch. III.
d'une façon particulière, d'où résulte la faculté 5.
que nous nommons intelligence & les façons d'a-
gir qui sont des suites nécessaires de cette pro-
priété. (ibid.)

L'Auteur définit d'abord l'être intelligent en général; tout d'un coup il en vient aux êtres qui pensent, veulent, & agissent *à notre manière*. Il est vrai qu'actuellement pour agir au dehors il nous faut des organes; mais notre ame agit sur notre corps, quand, par exemple, elle veut remuer un bras du corps qui lui est approprié: la première impulsion qu'elle donne, elle la donne sans organes, car selon nous, elle n'en a point, & supposer qu'elle en a, c'est supposer qu'elle est matérielle, ce qui est en question, puisque nous la mettons au nombre des esprits. Quand même notre ame seroit matérielle & auroit des organes, il n'en suit pas que les esprits soient impossibles.

Il est vrai que pour penser il faut avoir des idées, & que nous n'avons quelques idées que par le moyen des organes; mais est-il sûr que nous n'ayons point d'autres idées que celles que nous acquérons par le moyen des sens? Je ne vois pas que nous voulions par le canal des organes; & je vois que la volonté n'en dépend point, si ce n'est en tant qu'ils lui fournissent les objets sur lesquels elle s'exerce.

Quand même on accorderoit que *pour penser, pour vouloir, pour agir à notre manière, il faut avoir des organes*, il n'en résulteroit point

Ch. III. qu'il ne sauroit exister des êtres pensans, voulans, 5. 6. & agissans à leur manière & sans organes.

Il faut aussi avoir un but semblable aux nôtres, dit l'Auteur. J'en tombe d'accord s'il entend que tous les êtres intelligens ont un but quelconque, & qu'à cet égard ils sont semblables à nous qui en avons. Mais s'il entend un but analogue à ceux que nous nous proposons, je n'en vois pas la nécessité. Le bonheur est notre grand but, on peut dire notre unique but, puisque tous les buts particuliers se rapportent à celui-là. Nous avons un but nécessaire, c'est de nous conserver nous-mêmes. (Part. II. pag. 177. lig. 12. 13. 14.) On peut concevoir un être parfaitement heureux, qui se propose d'autres fins que celle de conserver ou d'augmenter un bonheur qui ne peut ni se diminuer ni s'accroître.

6. Dès que j'apperçois, ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'im-pénétrabilité dans la substance que je vois se mouvoir ou de laquelle je reçois du mouvement; ainsi dès qu'on attribue de l'action à une cause quelconque, je suis obligé de la regarder comme matérielle. (Part. I. pag. 92. 93.) Ainsi une substance spirituelle qui se meut & qui agit, implique contradiction, d'où je conclus qu'elle est totalement impossible. (ibid.)

La phrase, dès que j'apperçois, ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de

l'impénétrabilité dans la substance que je vois se Ch. III.
mouvoir, ou de laquelle je reçois du mouvement, 6. 7.
 signifie, les corps sont les seuls qui puissent donner ou recevoir du mouvement; c'est ce que nient ceux qui défendent la possibilité des esprits; il falloit donc prouver cette proposition.

L'Auteur en avançant que *dès qu'on attribue de l'action à une cause quelconque, je suis obligé de la regarder comme matérielle*, confond l'action avec le mouvement, & suppose sans preuve qu'il n'y a point d'action sans mouvement. De ces deux propositions, qui ne s'appuyent que sur l'affertion de l'Auteur, on ne peut tirer aucune conséquence certaine.

7. On nous dit donc qu'il y a des substances que nous ne pouvons ni voir ni toucher, & qui n'en existent pas moins pour cela: à la bonne heure; mais dès lors nous ne pouvons ni en raisonner ni leur assigner des qualités. (Part. II. pag. 121.) Car, constitués comme nous le sommes, ce dont nous n'avons point d'idées n'existe pas pour nous (Part. II. pag. 131. à la fin); & nous ne pouvons pas avoir d'idée d'un esprit; parce que l'esprit ou la substance inétendue, & immatérielle n'est qu'une absence d'idées (Part. I. pag. 167. voy. aussi pag. 98.); & parce que la matière seule agit sur nos sens, (Part. I. pag. 91.) & rien n'entre dans notre esprit que par la voye des sens. (Part. I. pag. 166.) selon Mr. Locke & tous ceux qui ont adopté son système si démontré, ou l'axiome d'Aristote. (Part. I. pag. 167.)

Ch. II. §. L'esprit n'est qu'une absence d'idées. *Le fruit de toutes les recherches métaphysiques des modernes se résume à leur opinion que l'esprit est une substance d'une nature immatérielle, tellement simple, indivisible, qu'elle s'étend, se divise, se multiplie & se sépare par les jets, que les parties se peuvent être séparées même par un jet d'un seul coup de la pensée. Mais comment pourroit une parcelle de substance qui n'est qu'une portion de tout ce que nous connoissons? (Part. I. pag. 92.) dont nous n'avons aucune idée, & qui par conséquent doit dérouter toutes les notions que nous pourrions nous en former. (Part. I. pag. 118.) Le mot esprit ne nous apprend rien que l'ignorance de celui qui le prononce sans y attacher aucune idée certaine. (Part. II. pag. 90, & pag. 167.)*

Certainement ce dont nous n'avons point d'idées, n'existe pas pour nous; c'est ce qu'on peut hardiment dire d'un être quelconque. Mais ici le mot *idée* ne signifie que connoissance (Ch. I. §. 45. p. 26.); & nous savons que les esprits peuvent exister, comme on vient de le faire voir.

L'esprit n'est pas une absence d'idées, une négation de tout ce que nous connoissons. Il suppose l'idée de l'être, & celle du sentiment de sa propre existence, choses qui sont au nombre de celles que nous connoissons.

La substance immatérielle n'est inconnue qu'à ceux qui cherchent un *substratum*; & la matière est pour eux une substance également inconnue. Qu'auroit dit l'Auteur si je l'avois arrêté au commencement-

mmencement de cette discussion, en disant, „vous Ch. III.
 „parlez beaucoup de matiere, mais cette matiere 8.
 „est une substance d'une nature inconnue.” C'est
 ce que l'Auteur ne contestera point, lui qui rap-
 porte sans le rejeter, que Clarke avoue que nous
 ne connoissons pas l'essence & l'énergie de la ma-
 tiere. (Part. II. p. 131.)

Ici l'Auteur prête le mot *énergie* à Clarke
 qui ne dit rien de semblable. Voici ses paroles;
 » la substance, ou l'essence de toutes les autres
 » choses nous est entierement inconnue, je n'en
 » excepte pas même les choses que nous voyons,
 » que nous touchons, & que nous croyons le mieux
 » connoître. Il n'y a point de plante, tant petite
 » & méprisable soit elle, point de vil animal, qui
 » ne pousse à bout & ne confonde le génie le plus
 » profond & le plus sublime : que dis-je ? l'essen-
 » ce des êtres inanimés les plus simples & les plus
 » communs & des profondeurs & des ténèbres impé-
 » nétrables.” (Clar. de l'exist. de Dieu, p. 71.)

L'Auteur convient donc que *l'essence de la ma-
 tiere est incompréhensible* (Part. II. p. 106.) Il
 est vrai qu'il ajoute, *ou du moins nous ne la con-
 cevons que foiblement par les façons dont nous en
 sommes affectés.* Mais il s'explique à la page sui-
 vante *nous ne connoissons l'essence d'aucun être,
 si par le mot essence l'on entend ce qui constitue la
 nature qui lui est propre, nous ne connoissons la
 matiere que par les perceptions, les sensations &
 les idées qu'elle nous donne; c'est d'après cela
 que nous en jugeons bien ou mal, &* (pag. 148.

Ch. III 149.) *dans toutes les substances qui frappent nos sens nous ne connoissons que les effets qu'elles produisent sur nous, d'après lesquels nous leur assignons des qualités, & (pag. 136.) nous ne connoissons point l'essence ni la vraie nature de la matiere, quoique nous soyons à portée de connoître quelques-unes de ses propriétés & qualités d'après la façon dont elle agit sur nous.*

Si l'Auteur des questions sur l'Encyclopédie trouve que » nous n'avons.... par nous-mêmes » aucune notion suffisante de ce qu'on appelle esprit pur, au moins il ajoute d'abord » & de ce qu'on nomme matiere. L'esprit pur est un mot qui ne nous donne aucune idée, & nous ne connoissons la matiere que par quelques phénomènes. Nous la connoissons si peu que nous l'appellons substance : or le mot substance veut dire ce qui est dessous ; mais ce dessous nous sera éternellement caché. (Quest. sur l'Encycl. Part. I. p. 176.)

Nous pouvons raisonner sur ce qui n'a jamais frappé nos sens. Les Physiciens ne raisonnent-ils pas sur les atômes, sur la matiere éthérée &c ? Les Algébristes ne raisonnent-ils pas sur une courbe qu'ils n'ont pas encore décrite, dont ils ne connoissent que l'équation, c'est à dire, la définition ?

Enfin si nous n'avons aucune idée des esprits, nous ne pouvons nous en former aucune notion à deviner.

9. Toutes nos idées viennent des sens. Ch. III.
C'est par nos sens, que nous sommes liés à la nature universelle, c'est par nos sens que nous pouvons la mettre en expérience & découvrir ses secrets; dès que nous quittons l'expérience nous tombons dans le vuide où notre imagination nous égare. (Part. I. p. 5.) La matière seule peut agir sur nos sens, sans lesquels il nous est impossible que rien se fasse connoître à nous. (Part. I. p. 91. voy. aussi p. 112. au comm. & p. 197.) L'homme ne peut avoir d'idées réelles que des choses qui agissent, ou qui ont précédemment agi sur ses sens, or il n'y a que des objets matériels, physiques, ou naturels qui puissent remuer nos organes & nous donner des idées. (Part. II. p. 90. 91.) Dès qu'un être n'agit sur aucun de nos organes; il n'existe point pour nous, & nous ne pouvons sans extravagance parler de sa nature ou lui assigner des qualités. (Part. II. p. 107.)

La réponse à tous ces passages est qu'ils ne contiennent que des assertions gratuites, ou plutôt la même assertion répétée avec beaucoup de confiance, comme c'est l'ancienne coutume de ces Messieurs. (*)

L'Auteur dit en général que tout ce que nos sens matériels, nos organes ne nous font point connoître, n'est rien pour nous. Toute substance, tout mode, qui ne frappe pas nos organes,

(*) *Tum Vellejus, fidenter sane, ut solent isti,* dit Cicéron (*De nat. Deor. lib. I §. 8.*), en parlant des Epicuriens, précurseurs des Athées modernes.

Ch. III. n'existe pas pour nous. La pensée, le doute, la
 9. 10. certitude ne frappent pas nos organes, donc la
 pensée, le doute, la certitude ne sont rien pour
 nous. Si l'Auteur dit que ce sont des modes de
 l'organe intérieur, qui est matériel; je réponds
 que l'idée d'un esprit immatériel est aussi un mode
 du même organe; que cette idée est très-réelle
 puisqu'elle existe; & que l'être qu'elle représente
 est très possible.

Il n'est pas exactement vrai que Locke ne
 reconnoisse que les sens pour unique source de nos
 idées; il en trouve une seconde, la réflexion. Je
 n'ignore pas que les disciples de Locke sont allés
 plus loin que leur maître; mais je sais aussi que
 plusieurs métaphysiciens sensés s'opposent à la
 doctrine des disciples de Locke. Il n'est par per-
 mis de se fonder sur une proposition contestée.
 D'ailleurs celle-ci est si peu contraire à l'existen-
 ce des esprits, que les Philosophes qui admettent
 à la rigueur l'axiome d'Aristote, admettent aussi
 les êtres immatériels; & même quelques-uns (*)
 en démontrent l'existence.

10. C'est donc sans raison que l'on soutient
 que dire qu'un esprit est immatériel, *c'est avancer
 que sa substance ou son essence sont d'une nature
 que nous ne concevons point, mais qui doit être
 dès lors totalement différente de tout ce que nous
 connoissons.* (Part. II. p. 59.) Nous concevons
 qu'il est de l'essence d'un esprit d'être inétendu.
 L'idée d'esprit n'est pas contradictoire; nous l'a-

(*) Mrs. de Condillac, & Bonnet entr'autres.

vons, nous connoissons les esprits, au moins Ch. III.
 comme possibles; ainsi ils ne sont pas d'une nature 10. II.
*totale*ment différente de tout ce que nous connois-
 sons; & si nous disons que leur nature est diffé-
 rente de celle de la matiere, ce n'est pas parce
 qu'ils sont d'une nature que nous ne concevons
 point. A présent que nous ne les regardons que
 comme possibles, c'est sur leur définition que nous
 nous fondons. Quand nous examinerons si réelle-
 ment les esprits existent ou non, nous nous garde-
 rons bien de dire ce que l'Auteur nous fait dire
 dans ce passage.

II. Il insiste, il faut bien que cet esprit
 soit un être inconcevable, puisque pour s'en for-
 mer quelque idée l'on fut obligé de recourir à des
 êtres matériels & à leur façon d'agir. En effet
 le mot esprit ne nous présente d'autre idée que
 celle du souffle, de la respiration, du vent
 (Part. I. pag. 93.) Dans l'origine cependant il
 paroît que par le mot esprit on voulut désigner
 une matiere plus déliée que celle qui frappoit
 grossièrement les organes, capable de pénétrer
 celle-ci, de lui communiquer l'action & la vie,
 de produire en elle les combinaisons & les modi-
 fications que nos yeux y découvrent (Part. II.
 pag. 167.) Les mots vagues d'esprits, de sub-
 stance incorporelle..... une fois imaginés, il fal-
 lut leur attacher des idées; on ne put les puiser
 que dans les êtres de cette nature dédaignée, qui
 sont toujours les seuls que nous puissions connot-
 tre. Les hommes les puisent donc en eux-

Ch. III. *mêmes ; leur ame servit de modele à tous les esprits* (Part. II. pag. 39.)

L'Auteur qui nous reproche de faire des êtres immatériels *une négation de tout ce que nous connoissons* (Part. I. pag. 90.), c'est à dire dans son langage, de tout ce qui appartient à la matière, ne peut sans se contredire, nous accuser *de recourir à des êtres matériels pour nous en former quelqu'idée*. De fait nous n'y recourons pas pour nous former une idée des esprits ; mais pour exprimer notre sentiment nous avons été obligés d'emprunter des mots consacrés à la matière, parce que les langues étoient faites quand on commença à philosopher sur la nature des esprits.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si les hommes en prenant leur ame pour modèle des esprits ont eu recours à un être matériel, ou à un être immatériel.

12. *Enfin on demande, comment s'assurer de l'existence d'un être que l'on ne pourra jamais connoître ?* (Part. II. pag. 127. 128.) Je réponds d'abord qu'il s'agit ici de la possibilité, non de l'existence. Cependant pour ne rien laisser à désirer, je dirai qu'on peut s'en assurer par le sens intime, par le raisonnement, & sur tout par les effets. Comment nous assurons nous de l'existence des corps ? Nous ne pouvons nous en assurer que par ce que nous en connoissons ; & dans toutes les substances qui frappent nos sens nous ne connoissons que les effets qu'elles produisent sur nous (Part. II. pag. 149.)

L'Auteur du système de la nature a lu Clar-Ch. III.
 ke, qui dit, „ceux qui prétendent” que l'idée ^{12.}
 d'une substance immatérielle implique contra-
 diction „sont obligés de dire, que tout ce qui
 » n'est pas matiere n'est rien. Il faut qu'ils sou-
 » tiennent, que celui qui dit qu'une chose, qui
 » n'est pas matiere, existe, dit une aussi grande
 » absurdité, que s'il disoit qu'il y a quelque chose
 » qui existe, qui n'est pourtant rien. Ce qui ex-
 » primé d'une autre manière revient à ceci: que
 » toutes les choses, dont nous n'avons point
 » d'idée, ne sont que de pures impossibilités.
 » Il n'y a point en effet d'autre voye de
 » prouver que l'idée d'une chose *immatérielle*
 » est une idée contradictoire, que de prouver
 » qu'*être matériel & n'avoir point d'existence*
 » sont des phrases synonymes. Et toute la
 » preuve qu'il soit possible d'en donner, c'est de
 » poser pour une chose constante, que nous
 » n'avons point d'idée de ce qui est immatériel;
 » que tout ce dont nous n'avons point d'idée, ni
 » n'existe, ni ne sauroit exister. Je ne veux pas
 » me prévaloir ici de la fausseté insigne de la sup-
 » position, que ceux contre qui je dispute, sont
 » obligés de faire; que nous avons une idée claire
 » de l'essence de la matiere, & que nous n'avons
 » aucune idée de la substance immatérielle. Je
 » dis seulement, que leur manière de raisonner est
 » toute semblable à celle d'un aveugle né qui sou-
 » tiendrait, que la lumière & les couleurs sont des
 » choses impossibles & contradictoires, par cette

Ch. III. » belle raison, qu'il n'en a, quant à lui, aucune
 12. » idée. Car la lumière & les couleurs, sont des
 » choses aussi incompréhensibles, & aussi fort au-
 » dessus des idées d'un aveugle né, que le puissent
 » être l'essence & les opérations d'une substance
 » purement immatérielle. Si donc le défaut d'idée
 » dans l'aveugle n'est pas une preuve suffisante de
 » l'impossibilité de la lumière & des couleurs, de
 » quel droit peut on prétendre, que le défaut de
 » nos idées soit une bonne preuve de l'impossibilité
 » de l'existence des substances immatérielles?
 (Exist. de Dieu pag. 145. 147.)

L'Auteur devoit donc prouver de la manière
 la plus évidente que nous n'avons aucune idée
 des esprits; que toutes les choses desquelles nous
 n'avons d'idée, sont des pures impossibilités, &
 les autres propositions contenues dans ce passage.
 Il ne l'a pas fait; & j'ai montré, si je ne me
 trompe, que les raisons sur lesquelles l'Auteur
 s'appuie pour soutenir qu'il n'existe que matière
 & mouvement, sont insubstantes, & que l'exis-
 tence des êtres immatériels est très-possible.

CHAPITRE IV.

Du mouvement en général, & des loix du mouvement de la matiere.

I. **L**e système de la nature enseigne que le Ch. IV. mouvement, modification très-connue, ¹⁻³ est un effort par lequel un corps change, ou tend à changer de place, c'est à dire, à correspondre successivement à différentes parties de l'espace, ou bien à changer de distance relativement à d'autres corps. (Part. I. pag. 13.)

2. Voilà une définition bien lumineuse, & une doctrine bien nouvelle! *Le mouvement est un effort....* Qu'est-ce qu'un effort? M'en tiendrai-je au sentiment confus que j'en ai? Le mouvement sera un état pénible & différent de tout autre état désagréable, par lequel un corps change, ou tend à changer de place, définition manifestement absurde.

3. D'ailleurs l'effort est une sensation de l'ame, du principe sentant, quel qu'il soit. Cette sensation est utile aux animaux pour avertir l'ame de l'état du corps, afin qu'elle l'empêche de se déranger ou de périr en essayant de produire des effets au-dessus de ses forces, ou de s'user en vain en se pendant beaucoup pour exécuter ce qu'il peut exécuter avec moins de contention; par où l'on voit que le mot *effort* au propre ne peut être

Ch. IV. appliqué aux corps, qu'après avoir prouvé, que la
 5. 5. matière a du sentiment: on fait qu'un mot au
 figuré ne peut pas être reçu dans une défini-
 tion.

4. *Change, ou tend à changer de place.*
 Mais une pierre de cinq-cens livres... ne cesse pas
 un instant de peser avec force sur cette terre
 (Part. I. pag. 19.) qui lui résiste. Elle fait un
 effort, ou aucun corps n'en fait; la pierre tend à
 changer de place: dira-t-on que cette pierre &
 cette terre sont en mouvement? Non sans doute;
 à la bonne heure, qu'on dise qu'elles agis-
 sent. (ibid.)

5. *Relativement à d'autres corps.* Quand
 je me promène au parc, les arbres changent de
 place relativement à mon corps, tout autant que
 mon corps relativement aux arbres. Lequel se
 meut? Ne pourroit-on pas dire plus simplement,
 le mouvement n'est que le changement d'un corps
 relativement à d'autres corps, dans lequel le corps
 mu présente successivement différentes parties à dif-
 férens points de l'espace: de cette manière on
 éviteroit les absurdités choquantes de l'effort, de
 la tendance confondue avec le mouvement, &
 d'une marque qui ne différencie point le corps en
 repos du corps en mouvement. Certainement on
 pourroit le dire, puisque l'Auteur l'a dit (Part. I.
 pag. 26. lig. 10 - 13.): mais on tomberoit dans
 une autre absurdité, dans celle d'introduire la no-
 tion du mouvement dans la définition du mouve-

ment. (*) *Le mouvement n'est que le change-* Ch. IV.
ment... dans lequel le corps mu, c'est à dire en 5-7.
mouvement. La définition qu'en donne Locke
(Liv. III. ch. 23. §. 19.) n'est, peut-être, pas
tout-à-fait exempte de ce reproche. C'est, dit-il,
le » changement de distance par rapport à d'au-
» tres êtres qui sont considérés en repos, » c'est à
dire, sans mouvement.

6. Ainsi ces définitions ne m'apprennent
rien, si ce n'est, tout au plus, que le mouve-
ment est ce que tout le monde fait. C'est à quoi
je m'en tiens; & je ne crains point de confondre
le mouvement ni avec l'effort, ni avec la ten-
dence, ni avec quelque autre chose que ce soit.
De plus j'évite la faute, dans laquelle est tombé
Toland. Dans la quatrième de ses lettres à Se-
rena il reproche à Spinoza (Letters to Serena
§. 11. pag. 144.) de n'avoir jamais essayé dans
son système de définir le mouvement & le repos
» ce qui est impardonnable à un Philosophe, » &
Toland même ne le définit point, quoiqu'il en
parle fort au long dans cette lettre & dans la
suivante. Bien plus, il dit expressément dans sa
cinquième lettre (pag. 226. 227.) » Si vous me
» demandez la définition du mouvement, je ne
» pondrai que je ne saurois la donner, & qu'il n'y

(*) C'est ce que Toland a remarqué (Letters to Serena
London 1704. lett. 4. §. 14. pag. 155. 156.) » Quand ils pen-
» sent avoir donné sa vraie définition, ils n'ont effectivement dit
» autre chose, si ce n'est que le mouvement est mouvement, en
» diversifiant un peu les termes."

Ch. IV. „a personne qui puisse la donner: nous ne le con-

6. 7. „noissons pas moins pour cela; au contraire nous
 „le connoissons mieux que tout ce qui peut être
 „défini. Les idées simples, comme le sont cel-
 „les de mouvement, d'étendue, de couleur, de
 „son, sont claires par elles-mêmes, & leurs
 „noms ne peuvent point être définis &c.”

7. Le mouvement n'étant, selon l'Auteur, que le changement d'un corps relativement à d'autres corps dans lequel le corps me présente successivement différentes parties à différents point de l'espace. (Part. I. pag. 26.) Il s'ensuit sans doute que, dès que j'apperçois ou que j'éprouve du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité dans la substance que je vois se mouvoir ou de laquelle je reçois du mouvement; (Part. I. pag. 92. 93.) C'est à dire, dès que j'apperçois un corps qui change de place relativement à d'autres corps; je suis forcé de reconnoître à ce corps les propriétés essentielles des corps. Mais on ne peut pas tirer la même conséquence de l'idée que tout le monde a du mouvement. Tout corps a un centre de gravité qui est un point mathématique. Il est terminé par des surfaces, & même nous ne voyons & nous ne touchons que des surfaces; ces surfaces sont terminées par des lignes, & les lignes par des points. Je parle des surfaces, des lignes, & des points mathématiques, & les points sont destitués de parties. Lorsque le corps se meut, les points qui n'ont point de parties, se meuvent aussi...

Mais ces points ne sont pas séparés du corps... Ch. IV.
 Qu'importe? En existent-ils moins? Dira-t-on 7-8
 qu'il n'y a point de jambes au monde, parce qu'elles ne sont pas séparées du reste du corps? Les surfaces, les lignes, & les points sont les extrémités des corps; les corps sont finis, donc leurs extrémités existent; autrement les êtres limités existeroient, & leurs limites n'existeroient point; c'est à dire, les êtres limités seroient sans limites. Après-tout, une sphère se meut, & son centre se meut avec la sphère, sans être matériel. Car si la sphère est sphère, certainement elle a un centre mathématique, & si le mouvement est une propriété de la matière (pag. 92.) il l'est aussi de ce qui n'est pas matière. L'Auteur même convient que lorsque mon corps se meut en avant, mon ame ne reste point en arrière; elle a donc une qualité tout à fait commune avec mon corps (Part. I. pag. 94.); mais qui n'est pas propre, c'est à dire, qui n'est pas uniquement convenable à la matière. Si l'Auteur disoit, mais je crois l'ame matérielle, je lui répondrois, si elle ne l'étoit pas, resteroit-elle en arrière quand mon corps se meut en avant?

8. Ainsi ce qui n'a point de parties peut se mouvoir. Cette proposition est démontrée pour moi. Elle l'étoit aussi pour Locke. „ Si un Mathématicien, dit-il, (Liv. II. chap. 27. §. 19.) „ peut considérer une certaine distance ou un „ changement de distance entre deux points, qui „ que ce soit peut concevoir sans doute une

Ch. IV. „distance & un changement de distance entre deux
 8. 9. „esprits, & contevoir par ce moyen leur mouve-
 „ment, l'approche ou l'éloignement de l'un à l'é-
 „gard de l'autre.” Il trouve que les esprits sont
 capables de mouvement parce qu'ils ne peuvent
 „opérer qu'où ils sont” & les esprits opèrent en
 divers lieux, en différens temps. Cette propo-
 sition étoit démontrée pour Leibnitz, puisque ses
 monades sont inétendues. Aussi croit-il „que
 „c'est avec raison,” que Locke attribue le chan-
 gement de place aux esprits. (Nouv. Ess. sur l'ent.
 hum. liv. II. chap. 23. §. 19. pag. 180.) Passons
 au mouvement de la matiere qui est plus utile.

9. Notre Auteur enseigne que *c'est au mou-
 vement seul que sont dûs les changemens, les
 combinaisons, les formes, en un mot toutes les
 modifications de la matiere* (Part. I. pag. 33. 34.) :
 ou bien que la matiere n'agit sur la matiere que
 par le mouvement. Personne ne contestera cette
 proposition ; & il n'étoit pas nécessaire d'emplo-
 yer six pages à prouver un principe très évident,
 ou à faire voir que c'est par le mouvement que les
 animaux s'accroissent & se fortifient à l'aide de la
 nourriture, de l'air, de l'eau, de la terre ; & du
 feu (pag. 35.) : que *les mêmes élémens..devien-
 nent dans certaines circonstances les principes &
 les instrumens de la dissolution des animaux*
 (pag. 36.) : que les plantes reçoivent continuelle-
 ment dans leur tissu par les racines & les pores
 l'eau, l'air, & la matiere ignée (pag. 37.), que
 nous retrouvons les mêmes élémens ou principes

dans la formation des minéraux, ainsi que dans leur décomposition, soit naturelle soit artificielle (pag. 38.): en un mot que le mouvement fait naître, conserve quelque temps, & détruit successivement les parties matérielles de l'univers les unes par les autres (pag. 39.)

10. L'observation réfléchie doit nous convaincre que tout dans la nature est dans un mouvement continuél; qu'il n'est aucune de ses parties qui soit dans un vrai repos. (Part. I. pag. 21.)

L'Auteur, qui par le mot *nature* entend la matiere, entre dans un grand detail pour prouver une vérité dont (dit la note ajoutée pag. 18.) tant de spéculateurs affectent encore de douter. Je ne connois pas les spéculateurs dont parle cette note. Pour moi je ne doute point de cette vérité; mais je doute fort, & sans affectation, qu'il soit permis de confondre la tendance ou le *nifus* (Part. I. pag. 19.) avec le mouvement; que la force d'inertie démontre le mouvement auquel elle résiste; que pour établir un *nifus* universel, il fuffise d'imaginer une hypothese, & de dire, ne pourroit-on pas aller plus loin encore & dire que dans les corps & les masses dont l'ensemble nous paroît dans le repos, il y a pourtant une action & une réaction continuelles, des efforts constants, des résistances & des impulsions non interrompues. (Part. I. pag. 19. 20.) Voilà de, quoi je doute, & non du mouvement continuél des parties de la matiere: j'en étois convaincu même

Ch.IV. avant d'avoir lu les lettres à *Serena*. (*) J'avois
 10. II. sous les yeux des faits qui portent la chose *jusqu'à*
la démonstration. (Voyez la note citée.) J'adopte
 ceux que le système de la nature allègue (Part. I.
 gag. 19. & 20.) De plus je vois qu'il n'y a point
 de nuit assez sombre pour être tout à fait obscure,
 & que toutes les planetes tournent sans cesse. Je
 conçois que la lumiere ne peut être ni réfléchie,
 ni transmise sans le mouvement élastique des mo-
 lécules des corps qu'elle rencontre; & que les
 planetes ne sauroient se mouvoir sans emporter
 avec elles tous les corps qu'elles renferment.

II. L'Auteur (Part. I. pag. 14. 15.) dis-
 tingue deux sortes de mouvemens dans les êtres
 qui nous entourent; l'un est un mouvement de
masse par lequel un corps entier est transféré d'un
lieu dans un autre; le mouvement de ce genre est
sensible pour nous. C'est ainsi que nous voyons
une pierre tomber, une boule rouler, un bras se
mouvoir ou changer de position. L'autre est un
mouvement interne & caché, qui dépend de l'éner-
gie propre à un corps, c'est à dire de l'essence,
de la combinaison, de l'action & de la réaction
des molécules insensibles de la matiere dont ce
corps est composé: ce mouvement ne se montre
point à nous, nous ne le connoissons que par les
altérations ou changemens que nous remarquons
 au

(*) Je n'ai eu ce livre que pendant l'impression de cet ou-
 vrage, & je le dois à la politesse du savant Mr. Sac premier prédi-
 cateur de la Cour.

au bout de quelque tems sur le corps ou sur les *Ch. IV.*
mélanges. De ce genre sont les mouvemens ca- *11, 12.*
chés que la fermentation fait éprouver aux molé-
cules de la farine, qui d'éparses & séparées qu'el-
les étoient, deviennent liées & forment une masse
totale que nous nommons du pain. Tels sont
 encore les mouvemens imperceptibles par lesquels
 nous voyons une plante ou un animal s'accroître,
 se fortifier, s'altérer, acquérir des qualités nou-
 velles, sans que nos yeux aient été capables de
 suivre les mouvemens progressifs des causes qui
 ont produit ces effets. Les mouvemens internes
 & cachés sont aussi des mouvemens de masse, non
 pas de tout le corps visible, mais de quelques unes
 de ses parties insensibles. La farine & l'eau ne
 forment le pain qu'en se mêlant, & ce mélange
 ne se fait pas sans le mouvement de leurs parties.
 La plante ou l'animal ne s'accroît qu'en recevant
 des parties qu'il n'avoit point, & il ne s'altère
 qu'en perdant quelques unes des parties qu'il avoit,
 ce qui ne peut pas arriver sans le mouvement des
 parties acquises ou perdues.

12. Les mouvemens sont acquis quand ils
 sont imprimés à un corps par une cause étrangère
 ou par une force existante hors de lui, que nos
 sens nous font appercevoir; c'est ainsi que nous
 nommons acquis le mouvement que le vent fait
 prendre aux voiles d'un vaisseau. Nous appel-
 lons spontanés les mouvemens excités dans un
 corps qui renferme en lui-même la cause des
 changemens que nous voyons s'opérer en lui;

Ch. IV. alors nous disons que ce corps agit & se meut par
 12-14 sa propre énergie. De cette espèce sont les mouvemens de l'homme qui marche, qui parle, qui pense. (Part. I. pag. 15. 16.) Observez que l'Auteur avoue expressement que si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus, qu'à parler strictement, il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature, vu qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres, & que tous leurs changemens sont dûs à des causes soit visibles soit cachées qui les remuent. (Part. I. pag. 16.)

13. Enfin nous appellons mouvemens simples ceux qui sont excités dans un corps par une cause ou force unique: nous appellons composés les mouvemens produits par plusieurs causes, ou forces distinguées, soit que ces forces soient égales ou inégales, conspirantes ou contraires, simultanées ou successives, connues ou inconnues. (Part. I. pag. 16.) Il faut remarquer que tout mouvement en lui-même, est simple, même suivant cette définition, & qu'il n'est composé que par rapport aux causes qui le produisent.

14. Après ces définitions l'Auteur passe aux loix du mouvement. On donne ce nom aux phénomènes qu'on observe constamment dans les corps par rapport à leur état de repos ou de mouvement. L'expérience journalière montre qu'un de ces corps que nous appellons inanimés, reste à la place dans laquelle on l'a mis.

Prenez un cube & un globe de même matie- Ch.IV.
re & de même poids; poussez l'un & l'autre avec 14
la même force sur un gazon; ils s'arrêteront bien-
tôt, & le cube s'arrêtera plutôt que le globe.
Répétez l'expérience sur un terrain solide & uni,
les deux corps iront beaucoup plus loin que sur le
gazon, & le globe beaucoup plus que le cube.
Faites la même expérience sur la glace unie d'un
canal, les deux corps iront encore beaucoup plus
loin, & le globe beaucoup plus que le cube: cette
différence ne peut venir que du frottement. Fai-
tes osciller un pendule dans le mercure, dans l'eau,
à l'air ouvert; plus le milieu est rare plus long-
temps il oscillera: ce qui ne peut venir que de la
résistance du milieu. On en conclut avec raison

1. Que les corps restent dans leur état de repos
ou de mouvement, à moins qu'une cause
étrangere ne les en tire.
2. Qu'un corps en mouvement conserve toute
sa vitesse, s'il ne survient quelque cause qui
la diminue ou qui l'augmente.

Tous les corps que nous connoissons tendent
à un centre. La chose n'est douteuse que, tout
au plus, par rapport au feu. Abstraction faite des
causes étrangères, tout corps qui tombe, tombe
en ligne droite. Si l'on souffle par un tuyau cylin-
drique, le souffle sort en ligne droite. Si l'on
fait sortir la lumière par un tuyau cylindrique,
elle s'étend en ligne droite. Un boulet de canon,
un jet d'eau chassés perpendiculairement à l'hor-
izon s'élèvent en ligne droite. Une boule poussée

Ch. IV. sur une table horizontale; s'avance en ligne droite; 14-15^{te}; donc.

3. Tout corps se meut en ligne droite, ou conserve sa direction. Par conséquent tout corps qui change de direction, a un mouvement composé de deux ou plusieurs mouvemens en ligne droite.

15. On appelle *direction* la droite décrite par un corps en mouvement. *Sans direction nous ne pouvons avoir d'idée du mouvement* (Part. I. pag. 48.): mais il n'est pas exactement vrai que cette direction soit réglée par les propriétés de chaque être; car tous les corps se meuvent en ligne droite. Il est encore moins vrai que la direction soit la même chose que la *tendance* en général, qui comprend le desir & le but; qu'on puisse demander *quelle est la direction ou tendance générale & commune que nous voyons dans tous les êtres? Quel est le but visible & connu de tous leurs mouvemens?* & répondre *c'est de conserver leur existence actuelle, c'est d'y persévérer, c'est de la fortifier, c'est d'attirer ce qui lui est favorable, c'est de repousser ce qui peut lui nuire, c'est de résister aux impulsions contraires à sa façon d'être & à sa tendance naturelle.* (Part. I. pag. 48.)

L'Auteur assure ici que la nature a un but; & afin qu'on n'en doute pas, il répète (pag. 49.) que *la conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées.*

Cependant il assure (Part. II. pag. 175. 177.) *Ch. IV.* que la nature n'a point d'intelligence & de but, ^{15. 16.} qu'en tout cela la nature n'a point de but. Si je ne me trompe, selon lui, tous les êtres & tous leurs mouvemens constituent la nature. Il veut, peut-être, dire que chaque être en particulier a un but; mais que tous ensemble n'en ont point. Effectivement c'est ce qu'il dit (Part. I. pag. 66.) au commencement; le tout ne peut point avoir de but, puisqu'il n'y a hors de lui rien où il puisse tendre; les parties qu'il renferme ont un but. Mais si ce but est de conserver son existence, le tout peut avoir un but, sans qu'il y ait hors de lui quelque chose où il puisse tendre.

Nous venons de rapporter les loix du mouvement que les Physiciens reçoivent unanimement, comme étant incontestablement prouvées par l'expérience. Ils appellent *inertie* la propriété de conserver leur état, dont les corps sont doués.

16. Le système de la nature nous offre d'autres loix du mouvement (aux pag. 16. 17. Part. I.) De quelque nature que soient les mouvemens des êtres, ils sont toujours des suites nécessaires de leurs essences ou des propriétés qui les constituent, & de celles des causes dont ils éprouvent l'action. Chaque être ne peut agir se mouvoir que d'une façon particulière, c'est-à-dire, suivant des loix qui dépendent de sa propre essence, de sa propre combinaison, de sa propre nature, en un mot de sa propre énergie, & de celle des corps dont il reçoit l'impulsion. C'est

Ch. IV. 16. *à ce qui constitue les loix invariables du mouvement ; je dis invariables parce qu'elles ne pourroient changer sans qu'il se fit un renversement dans l'essence même des êtres. C'est ainsi qu'un corps pesant doit nécessairement tomber, s'il ne rencontre un obstacle propre à l'arrêter dans sa chute. C'est ainsi qu'un être sensible doit nécessairement chercher le plaisir & fuir la douleur. C'est ainsi que la matière du feu doit nécessairement brûler & répandre de la clarté, &c.*

Chaque être a donc des loix du mouvement que lui sont propres, & agit constamment suivant ces loix, à moins qu'une cause plus forte n'interrompe son action. C'est ainsi que le feu cesse de brûler des matières combustibles dès qu'on se sert de l'eau pour arrêter ses progrès. C'est ainsi que l'être sensible cesse de chercher le plaisir dès qu'il craint qu'il n'en résulte un mal pour lui. Ce texte mérite d'être examiné.

Les mouvemens des êtres sont toujours des suites nécessaires de leurs essences ou des propriétés qui les constituent. Si l'Auteur veut dire, un cube ne peut pas rouler comme un globe ; un corps non élastique ne peut pas reprendre sa figure comme un corps élastique, il a raison ; il a tort s'il veut dire, il est impossible que les corps aient des propriétés sans se mouvoir. (Voyez chap. I. §. 45. pag. 25. 26.) Et de celles des causes dont ils éprouvent l'action. L'Auteur veut dire sans doute qu'il faut combiner les propriétés du corps qui se meut avec les propriétés de la cause qui le

fait mouvoir; que la cause produit toujours son Ch. IV.
effet; mais que cet effet est modifié par les pro- 16. 17.
priétés du corps sur lequel la cause agit. Par
exemple la propriété d'un ressort bandé est de se
relâcher & de pousser les corps qu'il touche. Ce-
pendant le même ressort pousse plus loin une balle
d'une once qu'un boulet d'une livre, il fait rouler
un globe, & il fait voler une fleche.

17. *Chaque être ne peut agir & se mouvoir
que d'une façon particulière.* Dans la phrase
précédente l'Auteur n'a parlé que du mouvement;
ici il y ajoute l'action. Il est palpable que les
différentes especes d'êtres agissent différemment,
le poisson nage, l'oiseau vole, le serpent rampe,
l'eau n'allume pas la poudre comme le feu. Le
Lecteur peu sur ses gardes, convaincu que *chaque
être ne peut agir que d'une façon particulière,*
admet aussi qu'il ne peut *se mouvoir que d'une fa-
çon particulière.* Cependant tous les êtres se
meuvent naturellement de la même manière,
quant à la direction; quant à la vitesse, une
bombe iroit aussi vite qu'une particule de lumière,
si elle étoit poussée par une force suffisante; & les
mouvements ne peuvent différer que par la direc-
tion, par la vitesse, ou par l'une & l'autre.

Il ne faut pas confondre le mouvement avec
l'action, qui est ici l'effet qu'un corps produit sur
un autre par son mouvement ou par celui de ses
particules. Un boulet de canon agit par son mou-
vement, & la rose par celui des particules qu'elle
exhale.

Ch.IV. Les loix du mouvement de chaque être dépendent de sa propre énergie & de celle des corps dont il reçoit l'impulsion. Qu'est-ce que cette énergie? C'est le principe du mouvement interne & caché; c'est l'essence, la combinaison, l'action & la réaction des molécules insensibles de matière dont un corps est composé. (Part. I. pag. 15. lig. 7. 8. 9.) Je vois bien que cette énergie influe sur les effets des corps, je ne vois point qu'elle influe sur leurs mouvemens. C'est par cette énergie que l'aimant attire le fer & en est attiré; qu'un corps électrique attire & repousse alternativement les corps légers qu'on lui présente. Mais qu'un globe soit d'aimant, d'ambre, ou de bois, dès que la pesanteur est la même, aussi bien que la force qui le pousse, il recevra le même mouvement.

Si la matière du feu brûle & répand de la clarté, c'est un effet du mouvement de ses parties combiné avec les dispositions des corps qu'il affecte. Le feu ne brûle point les diamans & les autres corps *apyrés*. Il n'éclaire pas un aveugle. Le feu qui est dans un fer échauffé sans être rougi, n'a point de clarté. La matière du feu a son mouvement propre; par ce mouvement elle brûle le bois, durcit la brique, fond la cire. Elle met en mouvement les parties inflammables du bois. Elle met en mouvement & fait évaporer les parties de la brique qui la rendoient molle; aussi bien que les parties de la pierre calcaire qui lioient les unes aux autres. Elle met en mouvement les

parties de la cire & les sépare en s'insinuant Ch.IV.
entr'elles. 17. 18.

Les deux autres exemples sont mal choisis par d'autres raisons. Une bombe est pesante, & la force de la poudre la fait monter. L'exemple de l'Auteur veut donc dire, un corps qui est poussé vers le centre de la terre, s'approche nécessairement du centre de la terre; ou bien il est nécessaire qu'un corps qui tombe, tombe, ou en général qu'une cause qui produit un effet, le produise pendant qu'elle le produit.

Si c'est au sens propre que l'Auteur applique le mot *mouvement* à l'être sensible qui cherche le plaisir & fuit la douleur, il prend pour accordé ce qu'on est bien éloigné de lui accorder. Si c'est au sens figuré, il pèche contre la méthode qui ne permet pas de mêler le sens propre avec le figuré dans un ouvrage philosophique. C'est une remarque à laquelle donnent souvent lieu les cinq premiers chapitres du système de la nature.

18. Les expériences les plus sûres, qu'on a répétées de mille manières différentes & que chacun peut répéter aisément, prouvent qu'il n'y a qu'une règle fondamentale pour la communication du mouvement. Cette règle est, si de deux corps non élastiques & qui contiennent la même quantité de matière, ou qui ont le même poids, l'un se meut & rencontre directement l'autre qui est en repos, le corps qui est en mouvement perd la moitié de sa vitesse; & les deux avancent ensemble avec l'autre moitié de vitesse.

CH. IV. Il est aisé de déduire de cette règle toutes les autres, même pour les corps élastiques; & même pour les chocs indirects &c.

Remarquons ici une forte méprise de l'Auteur. Si la force restant la même la masse étoit double, le choc seroit double, dit-il, (Part. I. pag. 92. lig. 12. 13.) La force restant la même le choc seroit le même. L'Auteur devoit dire, si la vitesse étant la même &c.

19. A cette loix notre Auteur en substitue d'autres. La communication du mouvement ou le passage de l'action d'un corps dans un autre se fait encore suivant des loix certaines & nécessaires, chaque être ne peut communiquer du mouvement qu'en raison des rapports de la ressemblance, de la conformité, de l'analogie, ou des points de contact qu'il a avec d'autres êtres. Le feu ne se propage que lorsqu'il rencontre des matieres renfermant des principes analogues à lui; il s'éteint quand il rencontre des corps qu'il ne peut embraser, c'est à dire, qui n'ont point un certain rapport avec lui. (Part. I. pag. 17. 18.)

On tombe d'accord que la communication du mouvement se fait suivant des loix certaines. Celle que nous venons d'indiquer d'après tous les Physiciens & Geometres, est aussi certaine que le puisse être une vérité d'expérience. Nous verrons bientôt si cette loix est nécessaire.

20. Je n'ignore pas que les Physiciens disent communément que le mouvement passe d'un corps dans un autre. Mais cette expression pour

être reçue n'en est pas plus exacte. Le mouve-
 ment est une modification, *une façon d'être* ^{20 21}.
 (Part. I, pag. 23.); le repos aussi est une modifi-
 cation, & ces deux modifications ne peuvent pas
 se trouver dans le même corps en même temps.
 Dans le choc un corps change la modification de
 l'autre; celui qui étoit en repos est mis en mou-
 vement, & la vitesse du corps qui se mouvoit,
 est diminuée. Changeons la figure d'un cube &
 d'un globe de cire; faisons un globe du premier,
 & un cube du second. Disons-nous que la figure
 de l'un est passée dans l'autre? Non, si nous vou-
 lons parler exactement; nous dirons que leur mo-
 dification de figure est changée. Nous devons en
 dire autant de la modification du mouvement &
 du repos.

L'Auteur confond encore ici le mouvement
 avec l'action. L'action est l'exercice de la faculté
 de produire un effet (Chap. I, §, 38. pag. 24.);
 elle reste dans l'être qui produit l'effet. Ici l'ac-
 tion du corps qui se meut, est de mettre en mou-
 vement le corps qui étoit en repos; & l'action du
 corps en repos est de diminuer la vitesse de celui
 qui étoit en mouvement. Je ne vois pas que l'ac-
 tion de l'un passe dans l'autre.

21. Si les mots *ressemblance* & *conformité*
 ont dans le système de la nature leur signification
 ordinaire, je ne trouve pas que plus les corps ont
 de ressemblance & de conformité; plus ils se com-
 muniquent de mouvement. Deux boules tirées
 de la même masse de terre glaise ont plus de

Ch. IV. ressemblance qu'une boule de bois & une d'ivoire ;
 21-22. cependant , à vitesses égales , les dernières se
 communiqueront plus de mouvement que les premières.

Si les nombres *des points de contact* contribuoient à la communication du mouvement , deux cubes qui se choquent par leurs faces , se communiqueroient plus de mouvement que deux globes. Prenons , par exemple , deux cubes & deux globes d'ivoire ; donnons à ces quatre corps le même poids ; suspendons les cubes & les globes à quatre fils égaux en grosseur , longueur , & roideur. Ecartons également de la perpendiculaire un cube & un globe , & laissons les tomber en sorte que le choc du cube en mouvement & du cube en repos soit le même que celui du globe en mouvement & du globe en repos , & que les cubes se rencontrent par leurs faces ; ces deux corps acquerront le même mouvement , malgré le nombre des points de contact infiniment plus grand pour les cubes que pour les globes.

22. Le feu se propage lorsqu'il rencontre des matieres qui renferment des principes analogues à lui ; c'est à dire , lorsque cette matiere subtile qui brûle & éclaire tant qu'elle a un certain mouvement , rencontre d'autres parties de la même matiere , auxquelles elle peut communiquer son mouvement , le nombre des parties qui ont ce mouvement , s'augmente ; ce qui arrive également à l'air , à l'eau , & à tous les corps. Lorsque le feu rencontre des corps qu'il ne peut pas em-

brafer, il s'éteint, quand le corps embrasé ne Ch.IV.
fournit plus de matière ignée; tout comme un ^{22. 23.}
ruisseau s'écoule & laisse son lit à sec lorsque la
source tarit.

Ainsi cette ressemblance, cette conformité,
cette analogie ne veut rien dire si ce n'est que les
corps se communiquent le mouvement qu'ils peu-
vent se communiquer.

Laissons ces loix imaginaires, & revenons
aux réelles, auxquelles il faut que l'Auteur même
revienne pour sortir de ses loix vagues & généra-
les dont on ne sauroit faire aucune application.
En effet il dit (Part. I. pag. 23.) *que par les loix
connues du mouvement, celui-ci se communique
toujours en raison de la densité des corps*; c'est à
dire, le corps choqué étant le même, plus le
corps qui choque est dense, plus il communique
de mouvement au premier. Jusqu'ici l'expression
de l'Auteur est bonne; mais lorsque le corps qui
choque reste le même, plus le corps choqué est
dense, moins il reçoit de mouvement du premier;
en sorte que dans ce cas le mouvement se commu-
nique en raison *inverse* des corps choqués.

23. L'Auteur parle de cette loix à l'occa-
sion du mouvement des planetes, que les *Phyfi-
ciens antérieurs à Newton* attribuoient à la ma-
tière subtile ou éthérée, qui étant d'une densité
infinitement moindre que les planetes, ne pouvoit
leur communiquer qu'un très foible mouvement.
C'est ce que l'Auteur n'auroit jamais dit s'il avoit
fait attention que l'immortel Newton a cherché

Ch. IV. dans la matiere subtile la cause de cette *gravitation* qui produit le mouvement des planètes. De plus l'Auteur se contredit à la page suivante, où il reconnoît la force étonnante de la poudre à canon, dès que le feu vient à s'y joindre, & à la convertir en un fluide très-subtil, qui étant d'une densité infiniment petite, ne peut, suivant le raisonnement de l'Auteur, donner aux corps très-denses & très-lourds qu'un très-foible mouvement. Mais finissons les digressions.

24. On appelle *force d'inertie* la propriété par laquelle un corps en repos fait perdre la suite de sa vitesse au corps égal qui le rencontre directement, & en général la propriété par laquelle les corps qui se choquent, altèrent mutuellement leurs mouvemens.

L'Auteur confond *l'inertie* par laquelle un corps conserve son état, avec la *force d'inertie* par laquelle un corps change l'état d'un autre. Je ne le blame pas; il suit l'exemple de plusieurs Physiciens. Mais je ne saurois l'excuser lorsqu'après avoir enseigné (Part. I. pag. 49.) que la conservation est le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées, il prétend que les Physiciens ont nommé cette tendance ou direction *gravitation sur soi*, expression que l'Auteur nous donne pour reçue & dont je n'ai jamais oui parler, j'avoue mon ignorance; que *Newton* l'appelle *force d'inertie*, mot qui dans *Newton* a précisément le sens qu'il a chez tous les Physi-

ciens; & que *les Moralistes l'ont appelé dans* Ch. IV. *l'homme amour de soi.* Si la force d'inertie dé- 24-26. coule de *l'inertie*, c'est à dire, si un corps change l'état d'un autre corps, parce qu'il tend à conserver le sien, il n'en résulte pas que le mot *force d'inertie* s'étende à toute tendance à se conserver, ni que l'amour de soi soit une espèce d'inertie..

25. L'unique règle de la communication du mouvement prouve que le corps en repos résiste au mouvement. S'il n'y résistait pas, le corps en mouvement entraineroit avec lui le corps en repos avec toute la vitesse qu'il avoit avant le choc.

Il est vrai que le corps en mouvement résiste également au repos. S'il n'y résistait pas, le corps en repos l'arrêteroit. Que s'ensuit-il? Qu'un corps résiste au mouvement autant qu'au repos.

Observons que la grandeur, la densité, la quantité de matiere &c, n'altèrent point cette règle. Elle est fondée uniquement sur l'égalité de la quantité de matiere, & s'étend même aux corps qui échappent à nos sens. L'Auteur en convient, puisqu'il l'applique, quoique mal, à la matiere subtile ou étherée. (Part. I. pag. 23.)

26. Il en résulte aussi que le corps est aussi actif dans le repos que dans le mouvement; car, dans les termes de notre règle (§. 18. pag. 89.) l'effet du corps en repos est que celui qui se meut, perd la moitié de sa vitesse; & l'effet du corps en mouvement est que celui qui étoit en repos, acquiert précisément cette moitié de vitesse. On

Ch. IV m'accordera, je pense qu'une vitesse perdue est
 26. 27. un effet, aussi-bien qu'une vitesse acquise; ici les
 effets sont égaux; donc les actions qui les ont
 produit sont égales.

Il ne faut pas oublier que les mots *résistance*,
action, &c. ne signifient pas ici ce qu'ils signi-
 fient appliqués à l'homme. Par rapport à nous
 ils renferment l'idée d'un sentiment que nous ap-
 pellons *effort*; par rapport aux corps, ils ne signi-
 fient que l'effet, c'est à dire, qu'il faut une masse
 & une vitesse déterminées pour donner à un corps
 une certaine vitesse &c.

27. Nous avons vu (Chap. II. §. II.
 pag. 41.) qu'il n'y a aucune contradiction entre
 l'idée d'étendue impénétrable, & celle du mou-
 vement acquis ou perdu par une cause quelconque.
 En effet ni l'idée d'étendue, ni celle d'impéné-
 trabilité n'exclut ni celle de mouvement, ni celle
 de repos. La première exclut l'inétendue, & la
 seconde la pénétrabilité, ou l'existence de deux
 êtres étendus en même place.

Supposons un corps en mouvement qui en
 rencontre un en repos. Puisque l'un ne peut pas
 passer au travers de l'autre, ou le corps en repos
 arrêtera le corps en mouvement; ou il le repous-
 sera avec toute sa vitesse, ou bien avec une vi-
 tesse différente; ou le corps en mouvement s'ar-
 rêtera & communiquera au corps en repos toute
 sa vitesse, ou bien une vitesse différente; ou ils
 se mouvront tous deux avec la même vitesse, ou
 bien avec des vitesses différentes. Une de ces
 choses

choses arrivera nécessairement, mais laquelle? Ch. IV.
 Qu'on le devine par les idées de densité & de so- 27.
 lidité. On doit le deviner, ou plutôt le déduire
 de ces idées, si elles produisent nécessairement la
 communication du mouvement. J'en défie tout
 le monde, même à présent qu'on fait par expé-
 rience ce qui doit arriver. D'où je conclus que
 la force d'inertie n'est pas plus essentielle à la ma-
 tière, que l'inertie.

Les loix du mouvement que l'Auteur assigne
 dans ce chapitre, ne sont pas celles que les Physi-
 ciens reconnoissent unanimement; il devoit donc
 étayer les siennes par les preuves les plus éviden-
 tes. Les loix de l'Auteur se prêtent aisément à
 son système; nouvelle raison de les mettre hors
 de tout doute. C'est ce qu'il n'a point fait; nous
 sommes donc autorisés à rejeter des loix non
 prouvées, & à nous en tenir à celles que l'expé-
 rience met en pleine évidence.

C H A P I T R E V.

De l'origine du mouvement de la matière.

On conteste la loix qui porte qu'un corps en Ch. V.
 repos reste en repos, parce que tous les corps
 sont en mouvement. Mais assurément plusieurs
 corps sont dans un repos relatif; ce qui suffit pour
 justifier la loix. D'ailleurs le repos est possible,
 si le mouvement n'est pas essentiel à la matière.

Ch. V. Il l'est, si nous en croyons l'Auteur du système
1. de la nature.

Epicure, comme tout le monde fait, a dit aussi que le mouvement est essentiel à la matière ; mais il est entré dans le détail ; c'est aux atomes qu'il a assigné le mouvement, dont il a fixé la direction ; les atomes se meuvent de haut en bas, comme si dans l'espace infini & avant la formation de l'univers, il y avoit un haut & un bas ; de plus ils déclinent un peu de la perpendiculaire, & ce dernier mouvement n'a point de cause. Par ce détail Epicure a prêté le flanc aux attaques, & a été facilement battu.

Notre Auteur a suivi l'exemple de Toland : & l'un & l'autre se sont bien gardés de fixer le sujet auquel le mouvement est essentiel & de déterminer la direction de ce mouvement. Une proposition si vague est plus difficile à attaquer, parce qu'elle est plus difficile à entendre. Il s'agit de faire voir que notre Auteur soutient sans aucune raison que le mouvement est essentiel à la matière, & qu'il ne dit nulle part quel est ce mouvement, ni où il reside.

I. *L'idée de la nature renferme nécessairement l'idée du mouvement. Mais, nous dira-t-on, d'où cette nature a-t-elle reçu son mouvement ? nous répondrons que c'est d'elle-même, puisqu'elle est le grand tout, hors duquel conséquemment rien ne peut exister. Nous dirons que le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matière ; qu'elle se meut*

par sa propre énergie ; que ses mouvemens sont ^{Ch. V.} dus aux forces qui lui sont inhérentes. (Part. I. ^{1. 2.} pag. 21.) Le mouvement est aussi essentiel à la matière que l'étendue, dit encore l'Auteur (Part. II. pag. 133.), & il copie Toland qui assure (Let. IV. §. 17. pag. 161.) que „la matière est nécessairement active aussi bien qu'étendue.”

2. Preuve I. *La nature est un tout agissant qui cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas, ou dans laquelle sans mouvement rien ne pourroit se produire, rien ne pourroit se conserver, rien ne pourroit agir.* (Part. I. pag. 21.)

La nature est un tout agissant. Ce principe doit sans doute être regardé comme un principe qui résulte de la définition du mot nature. Mais si cette définition n'embrasse que la matière & ses combinaisons, elle ne renferme point l'idée de mouvement ou d'action ; si elle s'étend au mouvement, au lieu d'un principe on avance une puérité ; le tout qui résulte de la matière, de ses combinaisons, & du mouvement, comprend le mouvement. Je n'attribuerois pas cette ineptie à l'Auteur si je ne trouvois (Part. II, pag. 187.) *Sans mouvement nous ne pouvons concevoir la nature ; sous ce nom collectif nous désignons l'assemblage des matières agissantes en raison de leurs propres énergies ; & agissantes par le mouvement.* Vous entendez par nature la matière & le mouvement ; soit : mais il est ridicule d'en conclure que le mouvement est une suite nécessaire de l'existence de la nature, (ibid.) c'est à dire, de la

Ch. V. matiere & du mouvement. Cette remarque regarde aussi la suite, *la nature cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas.*

C'est presque dire avec Straton que la nature contient toute la puissance divine, ayant en elle les causes de toute génération, de tout accroissement, de tout déperissement. (*)

Si la nature embrasse d'autres substances que la matiere, il faut prouver que ce n'est pas d'elles que la matiere a reçu le mouvement. Si la nature est bornée à la matiere, le prétendu principe se réduit à celui-ci, „la matiere est un tout agissant, qui cesseroit d'être matiere si elle n'agissoit pas,” c'est à dire, à la proposition qu'il faut prouver. De plus on donne pour équivalentes deux propositions qui ne le sont pas, *la nature cesseroit d'être nature si elle n'agissoit pas ; sans mouvement rien ne se fait dans la nature.*

3. Puisqu'il y a des êtres & puisque assurément un être ou est produit, ou se conserve, ou périt, je comprends que si tout est matiere dans la nature, rien dans la nature ne peut ni être produit ni périr sans mouvement ; mais je ne comprends point que le mouvement soit nécessaire à la conservation des êtres.

Enfin de ce que les êtres matériels sont produits & périssent, & ne peuvent être produits & périr sans mouvement, il ensuit qu'il y a du

(*) Strato, is qui Physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura siam esse censet, quæ causas gignendi, augendi, minuendi habeat. &c. (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 16.)

mouvement, & non que le mouvement est essentiel à la matiere. Ch. V. 3-5.

4. Mais, d'où l'auroit-elle tiré? *La nature est le grand tout, hors duquel conséquemment rien ne peut exister* (Part. I. pag. 21.) Pure pétition de principe. Il plait à l'Auteur de ne comprendre sous le nom de nature que la matiere & le mouvement, & il prend pour accordé que *la nature est le grand tout, hors duquel rien ne peut exister*, c'est à dire, qu'il n'y a d'autres substances que la matiere, & d'autres modes que le mouvement. C'est ce qu'on ne peut pas accorder sans preuve: c'est ce qu'on n'a pas encore prouvé; par conséquent tout ce qu'on a dit jusqu'ici n'est qu'un sophisme. C'est comme si l'on eût dit à Christophle Colomb; vous êtes un visionnaire avec vos nouvelles régions. La terre est le grand tout qui résulte de l'assemblage de l'Europe, de l'Asie, & de l'Afrique, hors duquel par conséquent rien ne peut exister.

Preuve II. On est convenu que toutes les parties de la matiere sont dans un mouvement continuel. *Ainsi l'idée de la nature renferme nécessairement l'idée du mouvement.* (Part. I. pag. 21.)

5. Ce raisonnement n'est pas complet. Pour le compléter il faut dire, un mode qui se trouve toujours avec un être, est essentiel à cet être; le mouvement se trouve toujours avec la matiere; puisqu'elle est dans un mouvement continuel; donc &c. La premiere de ces propositions est fausse

Ch. V. (Chap. I. §. 28.) Et tout le raisonnement se réduit à dire, le mouvement est essentiel à la matière, parce que toutes ses parties ont des mouvemens communiqués, qui ne sont pas essentiels.

Oserois relever à cette occasion une légère méprise d'un célèbre Littérateur; méprise au reste qui fait honneur à son cœur. » Newton, dit-il, (Quest. sur l'Encycl. Part. I. pag. 115, 116.) » a démontré que le corps le plus dur a moins de » matière que de pores. Des exhalaisons conti- » nuelles s'échappent en foule, par des pores in- » nombrables... C'est ce qui a fait penser à plu- » sieurs que le mouvement est essentiel à la matie- » re, puisqu'il n'y a pas une particule dans laquelle » il n'y ait un mouvement continuel... » & qui » ne périt jamais. Or ce qui est toujours inde- » structible a pu paroître essentiel, comme l'éten- » due & la solidité ont paru essentielles. Si cette » idée est une erreur, elle est pardonnable; car il » n'y a que l'erreur malicieuse & de mauvaise foi » qui ne mérite pas d'indulgence." J'accorde que cette erreur en elle-même est pardonnable; mais on peut douter s'il est pardonnable à un Philosophe d'enseigner publiquement une erreur. On peut tout au plus la pardonner à Toland, qui déclare (Lett. V. §. 30, pag. 234, 235.) que nier la nécessité d'une intelligence qui préside au monde parceque la matière est active, c'est parler légèrement & sans réflexion; qu'on peut aussi peu expliquer la formation des animaux par l'activité de la matière que par son étendue &c.

6. Un mouvement communiqué n'est pas essentiel, car tout effet est contingent, parce qu'il n'y a point d'effet sans cause, & l'effet n'auroit pas lieu sans la cause, Ch. V. 6-8.

7. Les mouvemens des corps sont tous communiqués; l'Auteur l'avoue (Part. I. pag. 16.); *il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature; ils sont tout acquis ou communiqués; vu que les corps agissent continuellement les uns sur les autres; que tout corps est mu par quelque corps qui le frappe* (Part. I. pag. 164.) D'ailleurs le nombre des êtres est infini, aussi bien que celui des cas où le même effet arrive: nous en connoissons la cause pour tous les cas, excepté trois, & pour tous les êtres, excepté un petit nombre, que penser de ces exceptions? Il n'est pas difficile de deviner la réponse. L'analogie nous force à croire que c'est la même cause qui produit le même effet.

Toutes les fois qu'il y a du mouvement, nous savons qu'il existe parce qu'une partie de matière le communique à l'autre, excepté l'attraction ou gravité, la répulsion, & l'élasticité, & excepté quelques comètes & seize planètes, entre principales & secondaires: donc, par analogie, l'attraction, la répulsion, l'élasticité, & le mouvement des planètes, sont l'effet de l'impulsion: ainsi nous connoissons, du moins en général, ou par expérience ou par analogie, la cause de tout mouvement; donc le mouvement est contingent.

- Ch. V. 8. C'est parce qu'ils ont apperçu cette conséquence que les Physiciens ont regardé comme inanimés, ou comme privés de la faculté de se mouvoir, les corps qui n'étoient mus qu'à l'aide de quelque agent ou cause extérieure. (Part. I. pag. 12.) Si ces corps ne sont mus qu'à l'aide d'une cause extérieure, comment savons nous qu'ils ont un mouvement qui ne dépend point d'une cause extérieure? Les Physiciens auroient-ils conclu que le mouvement est essentiel à la matière, de ce que tous les corps gravitent vers un centre, lorsque eux, & Newton, & l'Auteur même reconnoissent que la gravitation est l'effet d'une cause très-réelle, quoique inconnue jusqu'à présent?

Les Physiciens voyent graviter vers un centre commun, non un nombre infini (pag. 22.) mais seize globes & un petit nombre de comètes; puisqu'il y en a peu qui nous soient bien connues, en sorte qu'on puisse affurer qu'elles sont différentes. Les globes qui vraisemblablement gravitent vers chaque fixe, les Physiciens ne les ont jamais vus.

5. Preuve III. Après tout c'est toujours la matière qui met la matière en mouvement. Elle agit par ses propres forces, & n'a besoin d'aucune impulsion extérieure pour être mise en mouvement.... Toutes les fois que des mixtes sont mis à portée d'agir les uns sur les autres, le mouvement s'y engendre sur le champ, &... ces mélanges agissent avec une force capable de produire les effets les plus surprenans. (Part. I. pag. 23.)

9. Il est vrai que dans les faits rapportés Ch. V. pour prouver que tout se meut, c'est la matiere qui met la matiere en mouvement. L'Auteur en infere *qu'elle agit par ses propres forces*. On doit, ce me semble, en inférer que la premiere cause du mouvement n'est pas matérielle.

On allegue le mélange de limaille de fer, de soufre, & d'eau; ce mélange s'échauffe, & finit par produire un embrasement; celui de farine & d'eau, lequel, à ce qu'on prétend, produit des êtres organisés.

Je ne vois en tout cela que des fermentations qu'on empêche ou suspend, entr'autres, par le grand froid & par la privation de l'air & de l'eau. C'est ce qu'enseignent tous les Chymistes par la bouche du célèbre Maquer (Dict. de Chym. art. Fermentation); donc le feu, l'air, & l'eau qui sont dans un mouvement continuél, sont nécessaires aux mixtes qui fermentent, & les effets qui en résultent, *ne se font pas en combinant des matieres que l'on croit mortes & inertes*. (Part. I. p. 24.)

Je ne parle pas en particulier des êtres organisés de Mr. Néeđham, parce qu'ils ont été rejetés par tous les Physiciens, à la réserve d'un ou deux, illustres il est vrai, mais qui n'ont admis ces êtres organisés que parce qu'ils favorisoient le système que ces Physiciens ont eu le malheur de faire sur la génération.

Dans tous les faits allégués, il y a mouvement communiqué, non mouvement commencé. Ainsi un corps est mis en mouvement par un au-

Ch. V. tre, celui-ci par un troisieme &c, il faut bien
 9. 10. qu'à la fin on en vienne à un corps qui ait reçu le
 mouvement d'un être qui n'est pas matériel. Par
 quel privilege le dernier corps de cette suite, au-
 roit-il un pouvoir dont les autres sont destitués,
 celui de commencer le mouvement? Dire que
 le dernier reçoit à son tour le mouvement du pre-
 mier, c'est dire qu'il y a un cercle d'effets sans cause.

Preuve IV. *Ceux qui admettent une cause
 extérieure à la matiere sont obligés de supposer
 que cette cause a produit tout le mouvement dans
 cette matiere en lui donnant l'existence. (Part. I.
 pag. 29.)*

1^{re} Où est l'absurdité de cette assertion?

2^o Il suffit, ce me semble, que cette cause
 ait produit du mouvement, & des êtres capables
 de l'altérer & de le faire naître.

Preuve V. *Un être existant de toute éternité
 ne peut devoir son existence à aucun autre être ;
 il ne pourroit donc être dépendant de lui que par-
 ce qu'il lui devoit son action ; mais il est évi-
 dent qu'un être éternel ou existant par lui-même
 renferme dans sa nature tout ce qu'il faut pour
 agir ; donc la matiere étant éternelle est nécessai-
 rement indépendante dans le sens que nous avons
 expliqué ; donc elle n'a pas besoin d'un moteur
 dont elle doive dépendre. (Part. II. pag. 104.)*

10. Tout ce raisonnement est faux. Un
 être existant de toute éternité ne peut avoir son
 existence à aucun autre être. C'est la doctrine
 commune des anciens qui prétendoient que la sub-

stance de tout ce qui existe, a toujours été, & Ch. V. qu'elle est également inproduite & indestructible, 10-12. (Battéux caus. prem. Tom. I. pag. 190. Ocell, Luc. 1, 2.) L'idée d'être éternel ne renferme pas celle d'être indépendant, d'être qui a en lui-même la raison de son existence. Un être contingent peut exister de toute éternité par l'action de l'être nécessaire, qui certainement est éternel.

II. Si un être qui n'a point eu de commencement .. eût existé par un autre il auroit commencé d'être. (Part. II, pag. 106.) Pourquoi auroit-il commencé d'être ? Son existence ne peut-elle pas être l'effet de l'action éternelle de l'être nécessaire ? Si l'être qui n'a point eu de commencement eût existé par un autre, il seroit dépendant, il ne seroit pas nécessaire ; voilà tout ce qu'on peut conclure. » Si un pied se fût tenu de » toute éternité sur la poussière, il y auroit toujours eu une trace sous ce pied ; personne ne » doute qu'elle ne fût faite par le pied ; & l'un » n'existeroit pas avant l'autre, quoique l'une fût » la trace de l'autre." L'Auteur a pu lire cette réflexion des Platoniciens dans Clarke (Chap. IV, pag. 64.)

Il ne pourroit donc être dépendant de lui que parce qu'il lui devoit son action. Il lui devoit aussi son existence dépendante, quoiqu'éternelle.

12. Mais il est évident qu'un être éternel ou existant par lui-même ; ces deux expressions être éternel, & être existant par lui-même ne sont point équivalentes, on vient de le remarquer ; &

Ch. V. si l'être existant par lui-même renferme dans sa
 12 nature tout ce qu'il faut pour agir, l'être éternel
 & existant par un autre ne renferme dans sa
 nature rien de ce qu'il faut pour exister &
 pour agir.

Donc la matiere étant éternelle on n'en peut pas inférer qu'elle est nécessairement indépendante dans aucun sens; & la conclusion, donc elle n'a pas besoin d'un moteur dont elle doive dépendre, n'a aucun fondement. Quand même on auroit prouvé que la matiere est un être nécessaire, il ne s'ensuivroit pas que le mouvement lui est essentiel; il faudroit faire voir que le mouvement est une suite nécessaire des propriétés primitives de la matiere. On l'a bien senti, & on l'a essayé, Voyons si l'on a réussi.

Preuve VI, L'existence de la matiere est un fait. (Part. I. pag. 28.) Dès qu'elle existe, elle doit avoir des propriétés & des qualités; dès qu'elle a des propriétés sans lesquelles elle ne pourroit exister, elle doit agir en raison de ces mêmes propriétés, (Part. II. pag. 171.) En supposant, comme on y est forcé, l'existence de la matiere, on doit lui supposer des qualités quelconques, desquelles les mouvemens ou les façons d'agir, déterminés par ces mêmes qualités, doivent nécessairement découler. Pour former l'univers, Descartes ne demandoit que de la matiere & du mouvement. Une matiere variée lui suffisoit, les mouvemens divers étoient des suites de son existence, de son essence & de ses propriétés;

ses différentes façons d'agir sont des suites nécessaires de ses différentes façons d'être. (Part. I. ¹²⁻¹⁴ pag. 27. 28.) *La matière agit parce qu'elle existe, & elle existe pour agir.* (Part. I. p. 55. note.)

13. Dès qu'un être a des propriétés, il doit, lorsqu'il agit, agir en raison de ces mêmes propriétés; il ne sauroit agir que d'une manière conforme à ces propriétés; le sable ne sauroit mouiller comme l'eau, ni l'eau sécher l'écriture comme le sable: d'accord. Mais un être doit nécessairement agir, parce qu'il a des propriétés; il est impossible qu'il ait des propriétés & qu'il n'agisse point, c'est ce que je ne puis pas accorder. (Voy. Chap. I. §. 45. pag. 15.)

14. L'idée d'action renferme celle de changement, qui n'est pas renfermée dans celle d'existence, ni dans celle de propriétés.

Le passage qui regarde Descartes contient autant de méprises que de mots. Sa matière n'étoit point *variée*. Il dit positivement que toute matière est uniforme (Princ. Part. II. §. 22. pag. 32. édit. de Blau Amsterdam 1692.) Si ses trois élémens étoient différens, cette différence n'étoit pas essentielle, & elle étoit l'effet, non le principe des *mouvemens divers*. Le mouvement n'étoit point la suite de l'existence, de l'essence, & des propriétés de la matière; ce Philosophe reconnoît que Dieu est la cause primitive du mouvement (ibid. §. 36. pag. 37. Voy. aussi Part. III. §. 46. pag. 65.) Enfin on convient que l'univers de Descartes n'auroit jamais existé.

Ch. V. 15. *Mais, ce n'est que par l'action de la*
 15-16. *matiere que nous pouvons reconnoître son existence & ses propriétés: (Part. II. pag. 171.) donc la matiere est dans un mouvement continuel; j'en suis convenu: donc le mouvement est essentiel à la matiere, mauvaise conséquence; je le répète puisqu'on m'y force. Si la matiere n'existoit pas, elle n'agiroit point; & je tombe d'accord que ce n'est pas pour rien que la matiere est faite. Mais il ne s'ensuit pas que le mouvement lui soit essentiel.*

Cependant l'Auteur avance (Part. I. pag. 27.)
que le mouvement est une suite nécessaire des propriétés primitives de la matiere, telles que son étendue, sa pesanteur, son impenétrabilité, sa figure &c. Je vous prie » de me faire comprendre quelle idée vous vous êtes formé de la matiere sans action. Il faut que ce soit quelque chose qui n'ait ni figure ni couleur, qui ne soit ni pesante ni légère, ni lisse ni raboteuse, ni douce, ni aigre, qui en un mot soit privée de toute qualité sensible." (Toland let. V. §. 4. pag. 168.)

16. La figure par elle-même n'a aucun rapport avec le mouvement; elle n'en a que relativement, qu'autant qu'elle est vue ou touchée. La couleur n'est qu'une sorte de figure dans le corps coloré; elle est un certain arrangement des parties superficielles capables de renvoyer une sorte de rayons plutôt qu'une autre; & cet arrangement peut rester quoiqu'il n'y ait point de rayons à ren-

voyer. Il en est de même des autres qualités rap-
portées par Toland. Ch. V.
R. 28.

Nous ne connoîtrions ni la matiere, ni aucun être extérieur, si cet être n'avoit fait aucune impression sur nous; donc nous ne saurions nous former l'idée de matiere, sans que cette idée soit accompagnée de celle de quelque impression faite sur nous, & par conséquent de quelque action, j'en tombe d'accord; donc la matiere est active par une nécessité interne, c'est ce que je n'accorde point, parce que cette conséquence n'est pas contenue dans les prémisses; celle qui y est contenue est uniquement celle-ci; donc il étoit nécessaire que la matiere agît sur nos sens, si nous devions en avoir connoissance.

17. Si le mouvement est essentiel à la matiere, il ne l'est qu'en vertu des propriétés essentielles, constitutives, inhérentes à toute matiere, & sans lesquelles il est impossible de s'en former une idée. (Part. 1. pag. 27.) Ce sont donc les seules que nous devons considérer ici.

18. Le mouvement n'est pas une suite nécessaire 1^o de l'étendue. On dit généralement que l'espace est étendu & immobile,

2^o Ni de la divisibilité. Il est vrai que la division actuelle ne peut pas se faire sans mouvement; mais si l'un des deux étoit cause de l'autre, la division seroit l'effet, & le mouvement la cause. D'ailleurs la divisibilité n'est pas la division, & les élémens des corps, qui sont indivisibles d'une division actuelle, seroient immobiles.

Ch. III. Cette remarque détruit le sophisme de Toland. (Let. V. §. 4. pag. 169.) » La divisibilité » communément reconnue de la matière est aussi » un argument irréfragable en faveur de son mou- » vement, puisque c'est le mouvement qui la di- » versifie ou la divise; il est donc présupposé dans » l'idée de divisibilité, aussi bien que l'étendue, » & par conséquent l'un est aussi essentiel à la ma- » tière que l'autre." Ce qu'il y a de vrai dans ce texte; confirme ce que je viens de dire. La division est l'effet & non la cause du mouvement. La divisibilité indique la possibilité de la division, & par conséquent du mouvement; donc elle exclut le mouvement actuel, & il est aussi essentiel à la matière de pouvoir être mue, que d'être étendue, & non de se mouvoir effectivement.

3° Ni de la figure. Je sais bien qu'un cube ne roule pas comme un globe; mais dans le vuide ils tombent dans le même temps de la même hauteur; donc la figure, bien loin d'être la source du mouvement, n'est pas seulement capable de le changer toujours.

4° Ni de la mobilité, la chose est claire. Car la faculté ne se réduit pas en acte d'elle-même; la simple possibilité ne produit pas l'existence.

5° Ni de l'inertie, par laquelle au contraire le corps résiste à une impulsion, à une attraction, à une pression quelconque. (Part. I. pag. 19.) & par conséquent au mouvement.

6° Ni de la gravité ou attraction, qui est un effet, de l'aveu même de l'Auteur. Puisque

la gravité est un effet, le mouvement qu'elle pro- Ch. V.
duit, est, à parler exactement, l'effet de la cause 18.
de la gravité. Cette cause pourroit bien être
un corps en mouvement; au moins c'est où tous
les Physiciens l'ont cherchée, & ils ont eu rai-
son: car la force de la gravité suit la raison in-
verse des quarrés des distances, comme tous les
corpuscules qui se répandent, tels que les odeurs,
la chaleur, la lumière. Cette loix vient nécessaire-
ment de ce que la même quantité de corpuscu-
les occupe successivement plus d'espace. J'infère
de cette remarque par analogie que la gravité est
l'effet des corpuscules répandus dans l'univers,
dont nous ignorons la nature, la force, & les loix.

La gravité n'est qu'un mode du mouve-
ment, une tendance vers un centre. (Part. I.
pag. 22. note.) Si la gravité est un mode du
mouvement, le mouvement n'en est pas la suite.
Si elle est une tendance vers un centre, elle n'ex-
iste pas sans le système auquel appartient le
centre; la matière peut exister sans système, sans
arrangement; donc la gravité n'est pas essentielle
à la matière, & le mouvement non plus, quand
même il seroit certain qu'il est toujours la suite de
la gravité.

7° Ni de la couleur, qui n'altère point le
mouvement dans le corps coloré, & qui est elle-
même l'effet d'un mouvement déterminé de la
lumière.

8° Reste l'impenétrabilité. Mais, suppo-
sons, par une hypothèse impossible si l'on veut,

Ch. V. que les corps soient en repos, en sont-ils moins
 18. 19. impénétrables? Donc le mouvement n'est pas la
 suite nécessaire de l'impénétrabilité.

19. Tout ce qui suit nécessairement de l'impénétrabilité est que lorsque deux corps se rencontrent, il faut qu'au moins l'un des deux change d'état. C'est ce que Mr. de Fontenelle a démontré dans ses *doutes sur le système physique des causes occasionnelles* (Chap. III. Cet ouvrage se trouve dans le Tom. IX. des œuvres de Mr. de Fontenelle à Paris chez Brunet 1758.) Mais cette conséquence nécessaire de l'impénétrabilité suppose le mouvement, & ne le produit pas.

Le mouvement d'un corps ne résulte pas non plus de l'essence, de la combinaison, de l'action & réaction des molécules insensibles de la matière dont ce corps est composé. L'essence d'un corps est ce qui le constitue bois, par exemple, plutôt que fer. Elle ne résulte que, tout au plus, de l'essence, de la combinaison, de l'action & réaction des éléments. Je dis *tout au plus*, parce qu'il n'est rien moins que prouvé que les éléments diffèrent essentiellement. L'action & la réaction des molécules ne peut pas avoir lieu sans mouvement. Ainsi dire que le mouvement d'un corps vient de l'action & de la réaction de ses éléments, c'est dire que le mouvement d'un tout vient du mouvement des parties; & expliquer le mouvement de la matière par le mouvement de ses parties, c'est tomber dans un cercle vicieux.

L'Auteur observe que *dès qu'un corps a de Ch. V. la pesanteur il doit tomber; dès qu'il tombe il*^{19-21.} *doit frapper les corps qu'il rencontre dans sa chute; dès qu'il est dense & solide il doit en raison de sa propre densité (& en raison inverse de celle du corps qu'il va heurter) communiquer du mouvement aux corps qu'il va heurter (qu'il heurte); dès qu'il a de l'analogie & de l'affinité avec eux, il doit s'unir; dès qu'il n'a point d'analogie, il doit être repoussé &c. (Part. I. pag. 27.)*

20. Je réponds que les mots pesanteur, analogie; affinité ne signifient que disposition à tomber, à s'unir, &c. Quant à la pesanteur la chose est claire, dès que c'est un effet qui a une cause primitive. Si les mots analogie, affinité; signifient quelque autre chose, ce ne peut être, je pense, que ressemblance, identité de nature. Tirez deux billes de la même dent d'éléphant; elles ont, je crois, toute l'analogie & toute l'affinité possible dans le dernier sens. Poussiez l'une contre l'autre, & voyez si elles s'unissent. Ainsi le tout se réduit à dire »dès qu'un corps a la »propriété de tomber ou de s'unir à un autre, il »doit tomber ou s'unir." *Dès qu'il est dense & solide il doit* changer l'état du corps qu'il heurte; cela n'est pas clair; il l'est que l'état d'un des deux corps doit changer (Chap. IV. §: 27 pag. 96.).

21. Il n'est donc pas vrai que le mouvement & la communication du mouvement soient les suites nécessaires des propriétés connues des

- Ch. V. corps. — Mais ils peuvent avoir des propriétés
 21. que nous ne connoissons pas, & qui, peut-être, nous feroient voir que le mouvement est essentiel à la matiere. — Peut-être aussi que ces propriétés n'existent pas, & que, si elles existoient & nous étoient connues, elles nous convaincroient que le mouvement est contingent à la matiere.

Si par ces propriétés que la matiere pourroit bien avoir, on entend que comme certains corps affectent notre palais & nous font goûter les saveurs; d'autres réfléchissent ou réfractent la lumière & nous montrent les couleurs; d'autres repandent des particules qui nous font sentir les odeurs; d'autres donnent un mouvement d'ondulation aux corpuscules élastiques de l'atmosphère & nous font entendre les sons; de même il se peut que certaines matieres ou dissoutes, ou réfléchies, ou transmises, ou mues d'une certaine maniere affecteroient d'autres sens, si nous les avions, & nous feroient éprouver des sensations que nous ne connoissons point: si, dis-je, c'est cela qu'on entend, j'avoue que la chose est très-possible; mais on avouera aussi que les propriétés de cette sorte ne renferment pas le moindre indice d'un mouvement essentiel à la matiere. Si l'on entend des propriétés dont nous n'avons & ne pouvons avoir aucune idée, je pourrois dire avec l'Auteur (Part. I. pag. 1.) *Pour un être formé par la nature & circonscrit par elle, il n'existe rien au-delà du grand tout dont il fait partie & dont il éprouve les influences: les propriétés*

qu'on suppose à la matiere *seront toujours des Ch. V. chimeres*. Elles sont supposées à la rigueur, puis-^{21. 22} qu'on n'a pas la moindre raison de les soupçonner; au lieu qu'on en a de croire qu'il existe des *êtres au-dessus de la nature ou distingués d'elle*, la nature étant bornée à la matiere & au mouvement.

22. Mais je dis; ou ces propriétés supposées dépendent de celles que nous connoissons, ou elles n'en dépendent pas. Si elles en dépendent, en dernière analyse le mouvement est une suite nécessaire des propriétés que nous connoissons, & nous avons vu qu'il ne l'est point. Si elles n'en dépendent pas, elles sont contingentes par rapport aux propriétés dont elles ne dépendent pas, & par conséquent par rapport à la matiere, à laquelle les dernières sont essentielles: donc le mouvement qui ne résulte que de quelques propriétés contingentes, n'est pas essentiel à la matiere.

Si donc l'Auteur avoue que tous les mouvemens de la matiere sont acquis, il est forcé de reconnoître que la première cause de ces mouvemens est différente de la matiere. S'il soutient que le mouvement est essentiel à la matiere, il soutient une proposition entièrement destituée de preuves. Car la première preuve est une pétition de principe; dans la seconde & dans la troisième, de ce qu'une chose est, il en infère qu'elle doit être nécessairement; dans la cinquième il confond l'être éternel avec l'être nécessaire; dans la sixième il

Ch. V. suppose qu'on ne peut pas avoir des propriétés & 23. ne pas agir; en un mot toutes ses preuves sont manifestement des sophismes.

23. On croira, peut-être, avoir un dernier retranchement dans le *nifus* & dans l'attraction & répulsion.

Je ne dirai point que l'Auteur prouve l'existence du *nifus* uniquement par la gravité, qui de son propre aveu est un effet; & tout effet dépend de sa cause & est contingent en lui-même. Mais je dirai que

1^o Le *nifus* est un mot qui ne signifie rien, ou bien il produit le mouvement dès que l'obstacle est ôté. Si donc le *nifus* est essentiel à la matière, le mouvement l'est aussi, & ce qu'on a dit jusqu'ici contre le mouvement conserve toute sa force.

2^o L'Auteur anéantit lui-même son attraction & sa répulsion & par conséquent le *nifus*. Je lis (Part. I. pag. 92. 93.) *Dès que j'apperçois... du mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité dans la substance... de laquelle je reçois du mouvement.* Selon lui les corps reçoivent du mouvement de l'attraction & de la répulsion, dira-t-il qu'elles ont de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité? — Ce ne sont pas des substances, & c'est dans les substances que je suis forcé de reconnoître de l'étendue, de la solidité &c. — C'est donc à tort que vous supposez (Part. I. pag. 91.) que tous

ce qui est susceptible de communiquer du mouve- Ch.IV.
ment se meut nécessairement. (*) 23.

3° L'Auteur réduit l'attraction & la répulsion à des simples dispositions. Parmi les *matieres que nous voyons*, dit-il, (Part. I. pag. 45. 46.) *les unes sont constamment disposées à s'unir, tandis que d'autres sont incapables d'union: celles qui sont propres à s'unir, forment des combinaisons plus ou moins intimes & durables (**)... C'est sur cette disposition des matieres & des corps les uns relativement aux autres que sont fondées les façons d'agir que les Physiciens désignent sous les noms d'attraction & de répulsion, de sympathie & d'antipathie, d'affinités ou de rapports.* Les simples dispositions ne produisent aucun mouvement. Il y avoit plus de raison dans l'amour d'Hésiode. C'étoit un effort obscur, il est vrai; mais au moins c'étoit un ressort qui agissoit sur la masse; qui donnoit non pas une simple *disposition*, mais une tendance à s'unir, & qui pouvoit sourdement chaque espece élémentaire dans le lieu qui lui convenoit. Qui ne voit que des semblables hypotheses sont des monstres enfantés par l'imagination des Phi-

(*) L'Auteur parle de l'esprit, qui selon nous est une substance, mais il est manifeste que toute la force de son raisonnement consiste dans la proposition générale que je lui attribue ici.

(**) L'Auteur ajoute (Part. I. pag. 48.) *Les êtres primitifs ou les élémens des corps ont besoin de s'étayer, pour ainsi dire, les uns les autres afin de se conserver.* Comme si pour se conserver il ne suffiroit par qu'ils fussent éternels... *indestructibles.* (Part. II. pag. 156.)

Ch. V. losophes qui ne raisonnent pas, mais qui re-
23-24 vent. (*)

24. De plus, ou les matieres qui sont disposées à s'unir, se touchent, ou elles ne se touchent pas. Si elles se touchent, elles se touchent nécessairement, ou par accident. Dans le premier cas elles forment nécessairement une masse, & cette masse n'est divisible que par la pensée, car s'il est nécessaire qu'elles se touchent, il est impossible qu'elles ne se touchent point. Une masse actuellement indivisible est contraire à l'expérience qui nous met continuellement sous les yeux la division de tous les corps.

Si ces matieres ne se touchent pas nécessairement, afin que l'attraction, c'est à dire, la disposition à s'unir, ait lieu, il faut une cause qui les ait rapprochées. L'Auteur soutient que ce n'est pas une intelligence, c'est donc ou le hazard, ou un mouvement essentiel à ces matieres. Selon l'Auteur, non pas selon moi, *le hazard est un mot vuide de sens, ou du moins il n'indique que l'ignorance de ceux qui s'employent* (Part. II. pag. 161.) *Rien ne se fait au hazard* (Part. II. pag. 163.) *Le hazard n'est qu'un mot imaginé.* (Part II. pag. 165.): & le mouvement essentiel à la matiere n'est rien moins que prouvé; c'est ce qui est en question.

Si les matieres qui sont disposées à s'unir, ne se touchent point, ou elles ne se toucheront ja-

(*) *Dortenza & miracula non differentium Philosophorum, sed*
Amantium (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 8.)

mais, & leur disposition à s'unir est inutile, ou Ch. V. elle se toucheront parce qu'elles agissent l'une sur l'autre, quoiqu'elles soient éloignées: donc le mouvement se communique sans attouchement, ce qui détruit les difficultés que l'Auteur oppose à l'action des esprits sur les corps.

Mais, accordons pour un moment que l'attraction & la répulsion soient les causes primitives du mouvement & agissent dans l'éloignement, il seroit absurde de soutenir que des causes actives sont le résultat des simples dispositions. Aussi l'Auteur n'a pas osé le dire; il s'est contenté d'une expression vague, l'attraction & la répulsion *sont fondées* sur cette disposition. Pour le combattre il faut demander le jour, comme Ajax dans Homère.

Si je ne vois pas en quel sens on peut dire qu'une force agissante est fondée sur une disposition, je vois que l'attraction & la répulsion, comme forces agissantes ou causes primitives, ne peuvent résider ni dans les élémens ni dans leurs assemblages.

25. Ces forces ne peuvent pas être placées dans les élémens. Ils ont les mêmes propriétés constitutives. (*) Comment des mêmes propriétés pourroit-il nécessairement naître une force

(*) C'est ce que je crois certain tant que l'on considère les élémens en eux-mêmes & indépendamment d'un être qui leur a donné l'existence; & c'est le péché de yto de l'Auteur. Ceux qui reconnoissent un être suprême qui fait tout exister, ne sauroient s'imaginer que cet être n'ait pu donner aux élémens des propriétés différentes.

Q. V. attractive dans un élément, & une force répulsive dans un autre? Que dis-je? dans le même élément une force attractive & une force répulsive: car un élément d'eau attire un élément d'eau & repousse un élément d'huile. Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, & jamais les effets contraires, & ici les causes de l'attraction & de la répulsion, qualités opposées, sont les propriétés constitutives des élémens, qui sont les mêmes; ou bien ces qualités sont contingentes.

Observons que ces difficultés, qui me semblent insurmontables tant qu'on regarde l'attraction & la répulsion comme des causes primitives, comme nécessairement inhérentes aux élémens, tombent d'elles-mêmes quand on les regarde comme des phénomènes généraux qui ont une cause quelconque.

Je me crois autorisé à demander à l'Auteur, sur quel fondement assurez-vous donc que des mouvemens très-simples sont les causes de la rencontre nécessaire des différentes matières dont tous les corps sont composés? (Part. I. pag. 45.) Ces parties élémentaires d'où tirent-elles leur mouvement? Elles ne sont point variées pour l'essence & les propriétés; elles ne peuvent avoir qu'une façon de se mouvoir: comment se rencontrent-elles?

Ces qualités ne peuvent pas être placées dans les assemblages d'élémens, car ces assemblages ne peuvent pas s'être formés sans cause; & plu-

seurs élémens, chacun desquels est sans activité, Ch. V. ne peuvent pas l'acquérir par la simple réunion, 25. 26. C'est comme si l'on disoit qu'en réunissant des corps opaques on forme un corps lumineux.

26. Pour prouver que le mouvement est essentiel à la matière, l'Auteur tâche de faire voir que *les forces que l'on appelle mortes & les forces que l'on appelle vives ou mouvantes, sont des forces de même espèce qui se déploient d'une façon différente.* (Part. I, pag. 19.) Dans cette vue il observe que *un corps qui éprouve une impulsion, une attraction, ou une pression quelconque, auxquelles il résiste, nous montre qu'il réagit par cette résistance même; d'où il suit qu'il y a pour lors une force cachée (vis inertiae) qui se déploie contre une autre force; ce qui prouve clairement que cette force d'inertie est capable d'agir, & réagit effectivement.* Je réponds

1^o L'expérience montre que tout corps résiste à l'attraction, à l'impulsion &c; mais elle ne montre pas que cette résistance lui soit essentielle; l'Auteur n'essaye pas seulement de le prouver; & nous avons allégué (Ch. IV. §. 27. pag. 96. 97.) les raisons qui nous persuadent que la force d'inertie n'est pas essentielle à la matière.

2^o Cette résistance se réduit à un fait; que le mouvement du corps qui attire ou qui pousse ne se communique pas tout entier au corps attiré ou poussé, mais se partage dans une proportion fixe. Il falloit faire voir que ce partage est une suite de la nature du corps.

Ch. V. 3° Que le corps qui est en repos, & il y a
 26. 27. du repos au moins relatif, résiste au mouvement,
 dans toutes les directions; donc le corps en repos
 tend à rester en repos; mais, selon l'Auteur, tout
 corps a un *nifus* par lequel il tend au mouve-
 ment; il a donc deux tendances opposées & con-
 tradictoires.

27. Pourquoi l'Auteur n'a-t-il pas répon-
 du à ce passage de Clarke? (Ch. IV. pag. 44-46.)
 L'Athée „ dira-t-il que le mouvement général de
 » la matiere est nécessaire? Il faudra donc qu'il
 » avoue, que c'est une contradiction dans les ter-
 » mes, que de supposer aucune partie de la ma-
 » tiere en repos; ce qui est si ridicule & si absur-
 » de, que j'ai de la peine à croire qu'aucun Athée,
 » soit ancien, soit moderne, ait eu le front de le
 » soutenir directement. Il est vrai qu'un Auteur
 » moderne s'est hasardé de dire, & a prétendu
 » prouver, que le mouvement, c'est à dire, le
 » *conatus*, la tendance au mouvement, étoit né-
 » cessaire à la matiere. Mais il me suffit de cette
 » seule considération pour faire voir combien sa
 » Philosophie est pitoyable. Dans le *plein infini*,
 » que cet Auteur imagine, il faut, que ce *conatus*,
 » cet effort vers le mouvement, qu'il prétend être
 » essentiel à la matiere, soit un effort par lequel,
 » ou chaque partie de la matiere, ou toutes en-
 » semble, soient déterminées à se mouvoir, ou
 » d'un certain côté, ou de tous les côtés à la fois.
 » Le *conatus*, au mouvement d'un côté déterminé,
 » ne peut être essentiel à aucune partie de la ma-

» tiere, il faut qu'il vienne du dehors; puisqu'il Ch. V. [
 » n'y a rien, dans la nature d'aucune des parties ^{27. 28.}
 » de la matiere, qui puisse la déterminer à se mou-
 » voir d'un côté plutôt que d'un autre nécessaire-
 » ment & essentiellement. Si l'on dit que ce *co-*
 » *natus* est un effort vers le mouvement qui se fait
 » également de tous côtés; & dans tous les sens,
 » on dit une chose qui implique contradiction, ou
 » qui est pour le moins directement contraire à la
 » supposition, puisqu'un tel *conatus* ne seroit pro-
 » pre à produire dans la matiere qu'un repos éter-
 » nel de toutes ses parties.

Je pouffuis, & je dis que; „si l'Athée sup-
 » pose le mouvement essentiel & nécessaire à quel-
 » que partie de la matiere seulement, & non pas à
 » toute la matiere; la même difficulté touchant la
 » détermination du mouvement revient; il retom-
 » be dans la même absurdité. Il se charge même
 » d'une absurdité de plus, puisqu'il suppose une
 » nécessité absolue, qui n'est pas universelle; c'est
 » à dire, que selon lui, le mouvement sera si
 » essentiel à certaine partie de la matiere, que la
 » supposer en repos, ce sera tomber en contradic-
 » tion, pendant qu'il est obligé de reconnoître,
 » que l'autre partie de la matiere est actuellement
 » en repos.

Ce n'est pas assez d'avoir montré que l'Au-
 teur ne prouve pas la these; faisons voir qu'il
 tombe dans des contradictions palpables.

28. *L'univers ne nous montre qu'une cha-
 nte immense & non interrompue de causes & d'ef-*

Ch. V. fets (Part. I. pag. 10.) *qui sans cesse découlent* 28. 29. *les uns des autres.* — (Part. I. pag. 50. 51.) Et quelle est la premiere de toutes ces causes? — Il n'y en a point. — Donc *la nature . . . est un cercle éternel de mouvemens donnés & reçus* (Part. I. pag. 51.); l'univers n'est qu'une chaîne immense d'effets qui découlent les uns des autres, & qui n'ont aucune cause. Cependant *il ne peut y avoir d'effet sans cause.* (Part. I. pag. 50.) Cette réflexion est péremptoire : néanmoins continuons. — Il n'y a point de premiere cause : la matiere & le mouvement ont toujours existé; l'un & l'autre n'ont jamais eu de commencement. — Nous ne parlons pas de la matiere à présent; venons au mouvement dont il est question.

29. Tout ce qui existe a la raison de son existence ou en lui ou hors de lui. Le mouvement existe; il est *une façon d'être*, (Part. I. pag. 21.) un mode, &, comme les autres modes, il ne peut avoir la raison de son existence en lui-même, puisqu'un mode ne sauroit exister sans l'être qu'il modifie. Donc ou la raison de l'existence du mouvement est dans la matiere ou non; c'est à dire, ou le mouvement est essentiel à la matiere ou il lui est contingent, ou il est *spontané* ou il est *acquis*. Les mouvemens que la matiere reçoit & communique, qui résultent de *l'action & de la réaction continuelle de tous les êtres qui la nature renferme* (Part. I. pag. 14.); & elle ne renferme que de la matiere; qui *sont reçus & communiqués de proche en proche par les êtres*

mis à portée d'agir les uns sur les autres dans le Ch. V. système général du monde (Part. I. pag. 164), 29^a dans une nature qui remue les êtres *les uns par les autres* (Part. I. pag. 54.) où tous les mouvemens sont *dûs à quelque cause* (Part. I. pag. 50. lig. 13. 14. 15.) ; des mouvemens de cette espece, dis-je, ne paroissent pas essentiels à la matiere. Pour ne pas nous laisser dans le doute, l'Auteur enseigne expressément (Part. I. pag. 16.) que, *si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus, qu'à parler strictement, il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature, vû qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres, & que tous leurs changemens sont dûs à des causes soit visibles soit cachées qui les remuent.*

D'autre côté le même Auteur assure que *la matiere agit parce qu'elle existe* (Part. I. pag. 55. note.) ; que le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matiere, *qu'elle se meut par sa propre énergie ; que ses mouvemens sont dûs aux forces qui lui sont inhérentes* (Part. I. pag. 21.) ; que la matiere agit par ses propres forces, & n'a besoin d'aucune impulsion étrangere pour être mise en mouvement (Part. I. pag. 23.) ; que le mouvement se produit, s'augmente, & s'accélere dans la matiere sans le concours d'aucun agent extérieur. (Part. I. pag. 24.) Ainsi l'Auteur soutient tour à tour qu'il n'y a point de mouvemens spontanés ou qu'aucun corps ne se meut par sa propre.

Ch. V. énergie, & que la matiere se meut par sa propre
 29. 30. énergie, ou que tous les corps, puisqu'ils sont
 matiere, ont des mouvemens spontanés; que tous
 les mouvemens de la matiere sont dûs à l'impul-
 sion des agens extérieurs, & que la matiere n'a
 besoin d'aucune impulsion extérieure pour être
 mise en mouvement. Peut-on imaginer une
 contradiction plus palpable? En voici pourtant
 une qui l'est davantage. L'Auteur enseigne
 (Part. II, pag. 134.), que *la mobilité est une suite*
de son existence (de la matiere); & il ajoute, *non*
pas que le grand tout puisse occuper lui-même
d'autres parties de l'espace que celles qu'il occupe
actuellement. Ou le grand tout n'est pas matiere;
ou le mouvement n'est pas une suite de l'existence de
la matiere, ou l'Auteur se contredit manifestement.

30. Pour se sauver il diroit envain que *le*
mouvement général est nécessaire, mais qu'un mou-
vement donné ne l'est que tant que subsiste la com-
binaison dont ce mouvement est la suite & l'effet.
 (Part. II. pag. 108.) Car „comme dans la matie-
 „re nous distinguons la *quantité* des corps parti-
 „culiers de l'étendue du tout, dont ces quantités
 „sont des déterminations ou modes qui existent &
 „périssent en vertu de leurs causes différentes;
 „ainsi, pour mieux me faire entendre, j'appelle-
 „rai *action* le mouvement du tout, & *mouvement*
 „tout mouvement local, rectiligne ou circulaire,
 „prompt ou lent, simple ou composé: ces mou-
 „vemens ne sont que des *déterminations variables*
 „de *l'action*, qui est toujours la même dans le
 tout

„tout & dans chacune de ses parties, & sans la Ch. V.
 „quelle il ne peut y avoir aucune modification.” 30.^e
 (Toland lett. 4. §. 16. pag. 158. 159.) Il avoit
 dit auparavant, (§. 9. pag. 176.) „comme ces
 „quantités particulières ou limitées que nous ap-
 „pellons tel ou tel corps, ne sont que les diffé-
 „rentes modifications de l’étendue générale de la
 „matière dans laquelle ils sont tous contenus &
 „laquelle ils n’augmentent ni ne diminuent; ainsi
 „(par un juste parallèle (*)) tous les mouve-
 „ments particuliers ou locaux de la matière ne sont que
 „les différentes déterminations de son action gé-
 „nérale; qu’elles dirigent de tel ou tel côté par
 „telle ou telle cause, de telle ou telle manière;
 „sans lui donner ni accroissement ni diminution.”

Je demande à Toland s’il admet l’existence
 d’une matière générale & différente de tous les
 corps particuliers? Cette matière ne peut avoir
 aucune des propriétés qui différencient les corps,
 précisément parce que les différences de ces pro-
 priétés constituent les différences des corps. “ Il
 „fait que ce soit quelque chose qui n’ait ni figure
 „ni couleur, qui ne soit ni pesante ni légère, ni
 „lisse ni raboteuse, ni douce ni aigre, qui en un
 „mot soit privée de toute qualité sensible,” com-
 me dit Toland dans une autre occasion. Une
 telle matière peut-elle exister?

S’il disoit qu’il ne parle pas de la matière,
 mais de l’étendue, je lui demanderois si l’étendue
 du tout est autre chose que la somme des quanti-

(*) As an adequate parallel.

Ch. V. 35. On dit donc que les élémens se meu-
 35-36. vent en vertu de leur essence, par leur propre
 { énergie; & j'en conclus qu'un seul élément peut
 { bouleverser l'univers: car *s'il existoit dans la na-
 ture un seul être vraiment capable de se mouvoir
 par sa propre énergie, c'est à dire de produire des
 mouvemens indépendans de toutes les autres cau-
 ses, un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui
 seul ou de suspendre le mouvement dans l'univers*
 (Part. I. pag. 164.). Un élément est un être;
 dès qu'il se meut en vertu de son essence, il pro-
 duit un mouvement indépendant de toutes les au-
 tres causes; dès qu'il rencontre un autre élément,
 il lui communique nécessairement un mouvement
 qui est encore indépendant de toutes les autres
 causes; donc un élément a le pouvoir d'arrêter
 lui seul ou de suspendre le mouvement dans l'uni-
 vers, selon la décision du système de la nature.

36. Il enseigne que les élémens sont mis
 continuellement en action les uns par les autres
 (Part. I. pag. 30. lig. 4. & 5.). Comment des
 mouvemens communiqués peuvent-ils être une
 suite nécessaire de l'essence & des propriétés inhé-
 rentes aux êtres qui se meuvent? Tout mouve-
 ment communiqué est acquis, tout mouvement
 acquis a une cause étrangère; donc nul mouve-
 ment communiqué n'est la suite de l'essence du
 mobile. L'Auteur après avoir soutenu en géné-
 ral que le mouvement est essentiel aux élémens, se
 rabat sur celui du feu. *Le feu élémentaire, dit-
 il (Part. I. pag. 29.) semble être dans la nature*

le principe de l'activité; c'est à dire du mouve- Ch. V.
ment, puisque, selon lui, il n'y a d'action que 36.
par le mouvement.

Dira-t-on que précisément parceque les élémens se meuvent par leur propre énergie, ils se rencontrent & se communiquent des nouveaux mouvemens, & que dans ce sens les mouvemens des êtres particuliers dépendent du mouvement général, qui lui même est entretenu par le mouvement des êtres particuliers (*) (Part. I. pag. 30.). Je répondrai 1^o que les élémens ne peuvent pas se rencontrer; 2^o qu'il faut prouver que le mouvement leur est essentiel.

Pour voir si les élémens peuvent se rencontrer, on doit les considérer chacun à part; les combinaisons étant l'effet des rencontres. Les élémens ne peuvent différer qu'en figure & en grandeur. La figure ne change ni la vitesse ni la direction, au moins dans le vuide, & c'est le cas dont il s'agit; car on parle d'un mouvement, non d'une complication de mouvemens, & il y en a toujours lorsqu'un corps se meut dans un milieu résistant. La grandeur produit quelque différence dans le choc, & non dans le mouvement; donc les élémens ont tous originairement la même vi-

(*) Ce passage renferme, à mon avis, un cercle vicieux. J'ai tâché de lui donner un sens raisonnable, & j'en ai pas pu en imaginer un meilleur. Je crois que c'est celui de l'Auteur; car il dit (Part. I. pag. 75.) que dans un monde où tout est lié, où toutes les causes sont enchaînées les unes aux autres, il ne peut y avoir d'énergie ou de force indépendante, & isolée.

Ch. V. *vitesse & la même direction; & ils ne peuvent pas*
 36. 37. *se rencontrer.*

37. On n'objectera point que quelques uns des élémens ont été toujours unis, & encore moins qu'ils ont tous été unis de toute éternité: on sentira que l'union de plusieurs mobiles qui ont même vitesse & même direction, n'augmente point la vitesse & n'altère point la direction; & que l'union de tous les élémens formeroit une masse uniforme & non l'univers.

D'ailleurs le mouvement de chaque atôme est un mouvement *donné*; si j'entends bien ce mot, car c'est un mouvement *déterminé*; un corps qui se meut d'un mouvement indéterminé, est contradictoire. Un mouvement donné ne subsiste *que tant que subsiste la combinaison dont ce mouvement est la suite & l'effet* (Part. II. p. 108.). Il n'y a point de combinaison dans un élément qui est un être *pur, homogène, & sans mélange* (Part. I. pag. 91. note); car ce seroit une ineptie de dire qu'il y a la combinaison de ses parties, puisque ces parties n'étant *séparables que par la pensée*, leur combinaison est manifestement imaginaire: donc un élément, considéré en lui même & indépendamment des autres, est en repos par sa nature. Et si un élément seul est en repos par sa nature, tous le sont, & il n'y a point de mouvement; par la raison évidente que le mouvement ne peut pas résulter d'une combinaison ou d'un assemblage d'êtres en repos.

38. Tout ce que l'on vient de dire montre Ch. V. invinciblement que l'attraction, le nîsus ne sont 38. 39. pas nécessaires à la matiere, que le mouvement ne découle pas nécessairement d'aucune des propriétés connues de la matiere; qu'il ne peut découler d'aucune de ses propriétés inconnues, si elle en a, & que tous les raisonnemens que l'Auteur fait pour prouver que le mouvement est essentiel à la matiere, sont des sophismes, & quelquefois même des contradictions.

Qu'est ce donc qui nous empêche de prêter l'oreille au sens commun qui nous crie que la matiere est privée de la faculté de se mouvoir par elle même. Car interrogez les enfans les moins expérimentés, les payfans les plus stupides, les sauvages les plus grossiers; ils vous diront qu'ils sont assurés de retrouver leur jouet, leur bêche, leur arc & leurs flèches, où ils les ont mis, à moins que quelqu'un ne les ait déplacés.

39. Toutes les actions, toutes les pensées, qui sont communes aux hommes de tous les âges, de tous les siècles, de toutes les nations, qu'ils font & qu'ils ont constamment de la même manière, & qu'ils commencent de faire ou d'avoir dès que leurs organes le permettent, toutes ces actions & toutes ces pensées, dis-je, sont l'effet de quelque loix de la nature, ou d'une conséquence immédiate & nécessaire de quelqu'une de ces loix. C'est ainsi que tous les hommes reconnoissent la vérité des axiomes de Géometrie & de Métaphysique, & l'existence des objets extérieurs. Quel-

Ch. V. ques Philosophes, il est vrai, affectent de mépriser les axiomes, & de douter de la réalité des corps : mais les premiers ne prouvent rien qu'à la faveur de ces axiomes si méprisés, & les seconds ne doutent pas de ce qu'ils tâchent de combattre.

Pour se convaincre de la vérité de mon principe on n'a qu'à considérer l'énorme diversité qui regne parmi les hommes en tout ce qui est du ressort de l'habitude, de l'éducation, & même du raisonnement,

40. Ces jugemens naturels constituent le sens commun. Cependant essayons de prouver que le mouvement n'est pas essentiel à la matière. J'espère en venir à bout si l'on avoue, & je ne erois pas qu'on puisse le nier, qu'un attribut est essentiel à un sujet, lorsqu'on ne peut pas l'en séparer sans détruire le sujet, sans le rendre différent de ce qu'il étoit. L'Auteur ne peut pas nier cette proposition sans se contredire. Je ne rappellerai pas plusieurs textes que j'ai déjà rapportés, & qui contiennent expressément cette proposition. J'ajouterai que l'Auteur (Part. I. pag. 25.) déclare que *le mouvement est une suite nécessaire de son l'existence (de la matière), de son essence, & de ses propriétés primitives, telles que son étendue, sa pesanteur, son impenétrabilité, sa figure &c.* En vertu de ces propriétés essentielles, constitutives, inhérentes à toute matière, & sans lesquelles il est impossible de s'en former une idée, la matière doit se mouvoir.

41. Si donc le mouvement est essentiel à Ch. V.
la matiere, elle ne peut cesser de se mouvoir sans ^{41. 42.}
cesser d'être matiere; dont les mouvement, même de masse, ce genre de mouvement qui est *sensible pour nous* (Part. I. pag. 15.), ne peut jamais cesser. La matiere ne seroit pas matiere sans l'étendue. *Le mouvement est aussi essentiel à la matiere, que l'étendue*, dit l'Auteur (Part. II. p. 133.); donc la matiere ne seroit pas matiere sans mouvement. Ce qui est contraire à l'expérience la plus constante.

Ou bien une masse, un corps sensible; a son mouvement propre; ou elle n'en a point. Si elle n'a point de mouvement propre, elle est en repos par sa nature, & le mouvement n'est pas essentiel à la matiere. Si la masse a un mouvement propre, on est forcé de dire qu'elle nous paroît en repos parce que son mouvement propre s'accorde avec celui de la terre: Ainsi mon bureau, dont le devant est tourné à l'Est, demeure à sa place parce que son mouvement propre le porte d'Occident en Orient avec la même vitesse qu'à la terre. Donc pour appercevoir son mouvement propre on n'a qu'à le placer en sorte que sa direction ne s'accorde pas avec celle de la terre.

42. Dira-t-on comme l'Auteur le dit des corps (Part. I. pag. 20.); *les corps ne paroissent en repos que par l'égalité de l'action des forces qui agissent sur eux; que tous les éléments dont le corps est composé, ont essentiellement leurs mouvemens, & que le corps est en repos par-*

Ch. V. ce que ces mouvemens se détruisent mutuellement?
42

Mais 1^o ce seroit retomber dans la même absurdité, & dire que les élémens cessent d'être matiere, puisqu'ils perdent un attribut essentiel.

2^o Si les corps conservent leur repos & leur figure par l'équilibre des efforts opposés des élémens, ces corps perdent nécessairement la facultés de conserver leur repos & leur figure, lorsqu'on a donné une nouvelle figure à la même masse. Si les élémens se tiennent est équilibre dans un morceau de cire rond, ils ne se tiendront plus en équilibre, lorsque j'aurai fait un cube de cette boule de cire; ce qui est manifeste.

3^o Les mouvemens ne s'anéantissent mutuellement, que quand les directions sont opposées, les vitesses en raison réciproque des masses, & les masses non élastiques; car si elles sont élastiques les mouvemens ne se détruisent jamais. J'accorde que les élémens ne sont pas élastiques, Ou l'Auteur prend le parti de soutenir que tous les élémens sont égaux & ont même vitesse, & il contredit une de ses propositions fondamentales, que les élémens sont différens: ou il persiste à dire que les élémens sont inégaux, & il en contredit une autre, que le mouvement est une suite nécessaire de l'existence & de l'essence de la matiere, puisque si cela étoit, il devroit être en raison directe de la masse, & il est en raison réciproque; il devroit augmenter avec la masse, & il diminue.

Qu'on ne dise point que le mouvement en Ch. V. raison inverse de la masse est un mouvement com- 42
 muniqué, & que cette loix prouve que le mouvement essentiel est proportionel aux masses, puisque plus une masse est grande plus il faut de force pour changer son mouvement, c'est à dire, pour lui donner une nouvelle détermination; que le mouvement seul résiste au mouvement; & que par conséquent plus est grande la résistance qu'un corps oppose au mouvement communiqué, plus est grand son mouvement essentiel. Car un mot renverse tout ce raisonnement. Le mouvement essentiel ne peut avoir qu'une direction; & le même corps oppose la même résistance au mouvement communiqué dans quelque direction que ce soit. Donc cette résistance ne vient pas du mouvement essentiel.

Quelque parti que l'Auteur prenne, il renverse son édifice qui porte également sur la différence essentielle des élémens & sur la nécessité de leur mouvement.

De plus si le mouvement est essentiel aux élémens, il faut qu'ils aient même vitesse & même direction & l'Auteur leur donne *des activités ou mouvemens différens* (Part. I. pag. 29. lig. 8. 9.)

Tous les corps que nous connoissons, tendent immédiatement ou médiatement au centre du Soleil; donc toutes les particules dont ils sont composés, tendent vers le Soleil, & tant qu'elles sont à la même place, elles y tendent avec la même

Ch. V. me force, comme il paroît par leur pesanteur.
 42. 43. De plus tous les corps placés à la même distance de leur centre, y tendent avec la même vitesse, & cette vitesse décroît autant que le quarré de la distance augmente: donc il est essentiel à chaque particule de matiere d'avoir la même vitesse à la même distance du centre, & d'avoir une vitesse qui suit la raison inverse des quarrés des distances; c'est à dire, il est essentiel à une particule de matiere de n'avoir aucune vitesse déterminée.

43. Dira-t-on que le mouvement des élémens se réduit à des oscillations insensibles? La même difficulté subsiste; le corps total est matiere, il faut qu'il ait son mouvement, si le mouvement est essentiel à la matiere. De plus le mouvement d'oscillation ne peut venir que, ou de ce que le même élément tantôt avance, & tantôt rebrousse; ou bien de ce que le mouvement d'un de ces élémens est tantôt plus fort tantôt plus foible que le mouvement de l'élément qui le touche dans la droite dans laquelle se fait l'oscillation. Je m'explique: supposons deux élémens, l'un à droite, que j'appellerai le premier, & l'autre à gauche que j'appellerai le second. Le premier va de droite à gauche, & le second de gauche à droite. D'abord le premier a plus de force que le second, & le pousse vers la gauche; un instant après le second devient plus fort que le premier, & le pousse vers la droite: la supériorité continue d'alterner, & il en résulte un mouvement d'oscillation.

Si l'on raisonnoit ainsi je répondrois. *Sans* Ch. V. 43.
direction nous ne pouvons avoir l'idée du mouve-
ment (Part. I. pag. 48.): ajoutez & sans vitesse.
 Dire que chaque élément a un mouvement qui lui
 est essentiel, c'est dire qu'il a une direction & une
 vitesse déterminées qui lui sont essentielles. Cha-
 que élément a donc toujours la même vitesse & la
 même direction; il conserve invariablement sa
 grandeur & sa densité; donc il a toujours la mê-
 me quantité de mouvement, qui s'estime par le
 produit de la vitesse & de la masse (*). C'est
 pourquoi l'élément qui a une fois avancé d'un
 côté, avancera toujours du même côté; le mou-
 vement qui a été une fois le plus fort sera tou-
 jours le plus fort; il est impossible que l'oscilla-
 tion soit produite par le mouvement essentiel aux
 élémens; & la masse ou le corps a nécessairement
 son mouvement propre, ou les élémens n'en ont
 point.

J'ai dit que l'oscillation produite par le mou-
 vement essentiel aux élémens est impossible, mais
 elle est très possible quand on parle de composés,
 & qu'on admet une cause de mouvement diffé-
 rente de la matière. C'est dans ce sens que j'ai
 dit que la lumière donne aux parties des corps un
 mouvement d'oscillation, & que je trouve fort
 vraisemblable l'oscillation même des parties de la
 lumière. Celles du Soleil sont, par la volonté mé-
 diate ou immédiate de l'Être suprême, dans un

(*) Ou de la quantité de matière. Au reste en disant s'es-
 time, je veux dire il est proportionnel.

Ch. V. mouvement continuel d'oscillations promptes & 43-45 fortes. Elles poussent les parties de lumière qui les touchent, & qui sont parfaitement élastiques, & par conséquent composées. Celles-ci rencontrent d'autres particules égales, qu'elles poussent & dont elles sont repoussées avec toute leur vitesse, puisque les unes & les autres sont parfaitement élastiques. Le mouvement se communique ainsi de proche en proche aux particules de lumière, jusqu'à ce qu'elles rencontrent celles des corps qui en sont poussées, & qui, étant aussi élastiques, sont repoussées par leur élasticité. Ainsi mon explication, ou plutôt celle du célèbre Mr. Euler, est claire & exempte de contradiction. Revenons.

44. L'Auteur, je l'ai déjà remarqué, avoue (Part. I. pag. 19. au milieu) que les corps résistent au mouvement; & je l'ai prouvé (Ch. IV. §. 25. pag. 95.) comment auroient-ils essentiellement le mouvement auquel ils résistent?

Ainsi l'expérience prouve qu'il y a des repos de masse, au moins relatifs, & que si les corps résistent au repos, ils ne résistent pas moins au mouvement. Le sens commun dicte qu'un être, sans se détruire, ne peut pas perdre ses attributs essentiels, & encore moins leur résister. Il est donc démontré que le mouvement n'est pas essentiel à la matière.

45. *Mais en supposant, comme on fait tous les jours, que la matière soit morte, c'est à dire, incapable de rien produire par elle même sans*

sans le secours d'une force motrice qui lui imprime le mouvement, pourrons-nous jamais concevoir que la nature matérielle reçoive son mouvement d'une force qui n'a rien de matériel? (P. II. pag. 134.) Qu'on le conçoive ou qu'on ne le conçoive pas, s'il est prouvé, non *supposé*, que le mouvement n'est pas essentiel à la matière, on est contraint d'avouer que la première cause, celle qui réellement imprime le mouvement à la matière, n'est pas matérielle; *que dans un monde matériel le premier moteur ne doit point être matériel* (Ibidem). Pour se refuser à cet aveu, il faut détruire les preuves que nous avons données de la contingence du mouvement, & prouver le contraire par des argumens solides, & non par des sophismes.

CHAPITRE VI.

De l'origine de la matière.

Le mouvement n'est donc pas essentiel à la matière. Mais cette matière même d'où vient-elle? Comment existe-t-elle?

Si nous en croyons l'Auteur du système de la nature, *que la matière a pu commencer d'exister, c'est une hypothèse qui jusqu'ici n'a jamais été démontrée par des preuves valables.* (Part. I. pag. 25.)

Ch. VI. I. On a bientôt dit, c'est un pédant; rap-
 1. 2. porter ses opinions c'est les réfuter; les preuves
 ne sont pas valables. On n'a pas si-tôt montré
 la fausseté de ces opinions & le sophisme de ces
 preuves. Ici il falloit les détailler & les anéantir
 ces preuves peu valables.

Quand elles le feroient aussi peu qu'on le
 dit, la foiblesse des preuves ne détruit pas la vé-
 rité d'une proposition. Philolaus a dit, » le So-
 » leil est en repos au centre du Monde, » & il a
 dit vrai. Cependant qu'on examine les preuves;
 » Il convient que le roi de la Nature soit au mi-
 » lieu de son empire, & qu'il y soit en repos tan-
 » dis que ses sujets sont en mouvement autour de
 » lui: que l'œil du monde, la garde de Jupiter,
 » soit à des distances égales des limites &c. (*)
 Peut-on rien imaginer de plus foible?

Il se peut que la matiere n'ait pas commen-
 cé d'exister, & qu'elle ne soit pas nécessaire. Il
 suffit qu'elle dépende d'une cause qui a toujours
 agi.

2. Preuve I. Si la matiere n'existe pas né-
 cessairement, elle a été tirée du néant; & l'é-
 duction du néant ou la création n'est qu'un mot
 qui ne peut nous donner une idée de la formation
 de l'univers; il ne présente aucun sens auquel
 l'esprit puisse s'arrêter. (Part. I. pag. 25. & 26.)

Les mots *édution du néant*, création, signi-
 fient selon les uns, l'univers pouvoit ne pas

(*) Hist. des causes premières par l'Abbé Batteux pag. 161.

exister; un Être intelligent & puissant a vou-^{Ch. VI.}
lu que l'univers existât de toute éternité, & l'u-^{2. 4.}
nivers a existé de toute éternité: selon les autres,
l'univers n'existoit point, ou plutôt rien n'existoit
que l'Être suprême; il a voulu que tout existât,
& tout a existé. Mon esprit s'arrête à ce sens,
& pour faire voir qu'il a tort de s'y arrêter, il
faut prouver que ce sens renferme des idées in-
compatibles.

*Preuve II. Mais cette notion devient plus
obscur. encore quand on attribue la création ou
la formation de la matiere à un être spirituel,
c'est à dire à un être qui n'a aucune analogie, au-
cun point de contact avec elle, & qui, comme
nous le ferons voir bientôt, étant privé d'étendue
& de parties, ne peut être susceptible du mouve-
ment; celui-ci n'étant que le changement d'un
corps relativement à d'autres corps, dans lequel
le corps mu présente successivement différentes
parties à différens points de l'espace. (Part. I.
pag. 26.)*

3. Une idée obscure est celle d'un sujet
qu'on ne distingue pas des autres. On distingue
très bien la création de toute autre action; donc
l'idée de création n'est pas obscure.

Pour prouver l'impossibilité de la création,
il ne suffit pas de prouver que l'idée en est con-
fuse, il faut prouver qu'elle est contradictoire.

4. On dit, la matiere doit son existence à
un être immatériel & assez puissant pour lui don-
ner l'existence. On répond la chose est incon-

Ch. VI. cevable, parce qu'un être immatériel n'a aucune

4 5. analogie, aucun point de contact avec la matière.

Où a-t-on prouvé 1^o que la cause est nécessairement analogue à l'effet; 2^o qu'un être en général ne peut pas agir sans toucher, ou qu'il n'y a d'autre être que la matière? Bien plus, l'Auteur admet l'attraction & la répulsion. (Part. I. p. 45. 46.) Le Soleil touche-t-il la Terre qu'il attire? Si l'on répond qu'il la touche médiatement, on détruit une des preuves, sur lesquelles on se fonde pour soutenir que le mouvement est essentiel à la matière.

Je pourrais ajouter qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des parties pour être susceptible de mouvement, comme nous l'avons prouvé Chap. IV. §. 7. pag. 76. 77. cependant je n'insisterai pas sur cet article. Mais j'insiste sur la nullité de la preuve que nous examinons. Elle est fondée sur ces principes: toute cause est analogue à son effet; sans contact & sans mouvement il n'y a point d'action: ces principes sont au moins douteux.

5. C'est en vain que l'Auteur tâche de donner quelque force à cette preuve en la présentant sous un nouveau jour. *Concevons nous*, dit-il (Part. II. pag. 172. 173.), *qu'un être immatériel ait pu tirer la matière de son propre fond?* Apparemment comme l'araignée tire de son ventre la matière de sa toile: on n'a jamais dit cela que je sache. *Si la création est l'éduction du néant, ne faut-il pas en conclure que le Dieu qui l'a tirée de son propre fond l'a tirée du néant*

Q n'est lui même que le Néant? Ce n'est qu'un Ch.VI.
jeu de mots dont l'Auteur va faire sentir tout le 5-7.
faux. Ceux qui nous parlent sans cesse de cet
acte de la toute-puissance divine, par lequel une
masse infinie de la matiere a tout d'un coup été
substituée au néant, entendent ils bien ce qu'il
nous disent? Si Dieu a substitué la matiere au
néant, s'il a donné l'existence à ce qui n'existoit
pas, il n'a tiré la matiere ni de son propre
fond ni du néant comme on tire les pierres de la
carriere.

6. Preuve III. *Rien ne se fait de rien,*
c'est une vérité que rien ne peut ébranler (Part. I.
 pag. 26. en note). Cet axiome peut signifier
 1^o si une fois il n'y eût eu rien d'existant, rien
 n'existeroit; ou bien quelque chose est, donc quel-
 que chose a toujours été, ou rien ne peut être à
 soi même cause de sa production; dans ce sens
 c'est une vérité que rien ne peut ébranler. 2^o Sans
 une matiere préexistante on ne peut rien faire, ou
 bien il n'y a point d'être qui puisse donner l'exis-
 tence à ce qui n'existe pas; dans ce sens l'axiome
 prétendu n'est que la proposition qu'il devoit
 prouver.

7. Preuve IV. *Tout le monde convient que*
la matiere ne peut point s'anéantir totalement ou
cesser d'exister (Part. I. pag. 26. 27.): *ce qui*
ne peut se détruire ou s'anéantir n'a pu commen-
cer d'exister. Ce qui n'a pu commencer d'exister
existe nécessairement ou renferme en lui même la
cause de son existence (Part. II. pag. 172.): *Donc*

Ch. VI. il est facile de conclure que la matiere ne pouvant
7-9. point s'anéantir, existe nécessairement, & ne cessera point d'exister (Part. II. pag. 108.)

L'Auteur a sans doute regardé cet argument comme démonstratif: cependant toutes les propositions dont il est formé, sont fausses dans le sens qu'elles doivent avoir pour mener à la conclusion, & ne prouvent pas ce qu'elles devroient prouver dans le sens dans lequel elles sont vraies.

8. *Tout le monde convient que la matiere ne peut pas s'anéantir.* Si j'aimois à rétorquer je dirois à l'Auteur: lisez ce que vous avez écrit pag. 86. 87. de la I. Part. & faites-en l'application. Sur quel fondement supposez vous ce fait? Qu'est-ce qui vous autorise à croire cette indestructibilité de la matiere? Avez vous un registre de tous les atomes qui ont existé depuis que la matiere est matiere, & avez vous passé en revue ceux qui existent actuellement? &c. car je ne veux pas tout parodier.

9. *Tout le monde en convient.* Que prouve le consentement général? Prouve-t-il la vérité? Dans ce cas vous avez eu tort de nous donner comme vraies les anguilles de Mr. Nédham, & la note ajoutée (à la pag. 25. de la Part. I.) a eu encore plus de tort de remettre sur la scène la génération équivoque; elle ne l'est que pour ceux qui ne se sont pas permis d'observer attentivement la nature; car tous ceux qui ont pris cette liberté avec les talens requis rejettent unanimement la génération que l'on a nommée équivoque.

Vous n'avez pas droit d'insister sur la force Ch. VI.
du consentement général ; vous qui nous enseignez 9-II.
(Part. II. pag. 89.) *que le consentement univer-*
sel des hommes, sur un objet qu'aucun d'entre
eux n'a jamais pu connoître, ne prouve rien ; et
nous prouve seulement qu'ils ont été des ignorans
& des insensés toutes les fois qu'ils ont tenté de
se faire quelque idée d'un être caché qu'ils ne pou-
voient soumettre à l'expérience ; & l'indestructi-
bilité de la matiere est un objet qu'aucun homme
ne peut ni connoître démonstrativement, ni sou-
mettre à l'expérience.

.. IO. Enfin il n'y a que vous & vos sectateurs
qui conveniez que la matiere est indestructible ab-
solument parlant ; & même la verité vous attaché
quelques fois un avou contraire. Selon vous
(Part. I. pag. 91. note) les atômes ont des par-
ties séparables par la pensée, quoiqu'aucun agent
naturel ne puisse les séparer. Les autres con-
viennent, aussi bien que vous dans ce passage,
qu'elle est indestructible par les forces de la na-
ture, c'est à dire, qu'une partie de la matiere ne
peut pas anéantir l'autre. Cette seule remarque
renverse votre raisonnement. Mais avançons.

II. Ce qui ne peut se détruire ou s'anéan-
tir n'a pu commencer d'exister. Une partie de
la matiere ne peut pas anéantir l'autre ; donc une
partie de la matiere ne peut pas donner l'existen-
ce à une autre partie de la matiere, d'accord.
Dans votre raisonnement vous concluez de ce qui
est dit à certain égard à ce qu'on dit absolu-

Ch. VI. ment (*). La matiere ne peut pas être détruite
 11. 12. par les forces de la nature ; donc elle n'a pu recevoir l'existence d'aucun être.

12. *Ce qui n'a pu commencer d'exister existe nécessairement.* L'idée d'existence éternelle n'emporte pas celle d'existence nécessaire. Quand vous auriez prouvé que la matiere existe de toute éternité, il vous resteroit à prouver qu'elle est indépendante (Voyez Chap. V. §. 10. 11. p. 106. 107.). L'Auteur répète le même raisonnement (Part. II. pag. 103.). *Ce qui ne peut point s'annéantir n'existe-t-il pas nécessairement ?* Non. Être indestructible par les forces de la nature & exister nécessairement, sont deux choses très différentes. *Et comment peut-on concevoir que ce qui ne peut cesser d'exister ou ce qui ne peut s'annéantir ait eu un commencement ?* Ce qui ne peut cesser d'exister parce qu'il existe par sa propre nature, parce que sa non-existence implique contradiction, n'a point eu de commencement. Mais supposer que telle est la nature, c'est une pétition de principe. Ainsi l'existence nécessaire de la matiere n'est rien moins que démontrée.

Je ne trouve dans l'Auteur en faveur de cette proposition d'autres preuves que celles que je viens d'examiner. Elles ne sont rien moins que concluantes ; je me flatte de l'avoir fait voir clairement. Ainsi que la matiere existe nécessairement c'est une assertion aussi gratuite que celle

(*) *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter non datur conclusio*, dit l'Ecole barbarement mais avec beaucoup de sens.

que la matiere est composée d'êtres essentielle- Ch. VI.
ment différens. On a droit de rejeter ces deux ¹²⁻¹⁴⁻
assertions. A-t-on des raisons pour admettre
les propositions opposées? Je crois, qu'on en a;
& je vais tâcher de prouver

1° Que si la matiere existe nécessairement,
elle est uniforme, ou composée d'éléments égaux
& semblables.

2° Que la matiere est un être contingent.

13. Je dis, si la matiere est un être néces-
saire, elle est nécessairement uniforme.

Qu'est ce qu'un être nécessaire? Celui qui
ne peut être autrement qu'il n'est (Part. I. pag. 51.
lig. 4. 5.). Donc ce n'est pas un seul être néces-
saire qui existe; il y en a une infinité, autant
qu'il y a d'individus divers, car la matiere a de
l'étendue & de la solidité, & par conséquent des
parties distinctes (Part. I. pag. 91.); & chacune
de ces parties est nécessaire & ne peut être autre-
ment qu'elle n'est. Cette proposition me semble
bien dure; on ne l'admettra pas, je pense, qu'on
n'y soit forcé par une démonstration, & on n'y
est pas seulement invité par un raisonnement pro-
bable.

14. Les éléments ne peuvent différer qu'en
figure & en grandeur. Mais dans cette égalité
de toutes les autres propriétés, un élément ne
peut pas être nécessaire; il ne peut pas renfermer
en lui même la cause suffisante (Voyez Part. II.
pag. 172. lig. 15. 16.) de la différence de figure
& de grandeur qui le distingue des autres. Je ne

Ch. VI. dis point, je ne vois pas pourquoi l'un est cubique 14-16. & l'autre pyramidal, l'un plus grand & l'autre plus petit. Je dis, je vois clairement & distinctement que cela est impossible. Les élémens ont tous nécessairement des qualités communes; ils sont, dit-on, tous nécessairement différens; donc ils ont en eux la cause de cette différence; cette cause n'est pas dans leurs qualités communes; elle ne peut pas être dans leurs qualités différentes, puisqu'elles sont les effets dont on cherche la cause; donc cette cause n'existe point.

15. En général, quelles que soient les qualités qui différencient les élémens, ou elles sont des suites des propriétés communes à tous & elles sont exactement les mêmes, ou elles ne sont pas des suites de ces propriétés communes & elles sont contingentes. Car dès que les élémens sont étendus, finis, doués d'une densité qui est la même pour tous, d'une figure, & d'une grandeur déterminée, ils ont assez de propriétés pour exister; donc ils peuvent exister sans les autres qualités; donc ces qualités sont contingentes; donc encore nul élément ne renferme en lui même la cause suffisante de l'existence de ces qualités; donc enfin, elles n'existent pas, parce qu'il n'y a point d'effet sans cause, & la matière est uniforme, si elle existe nécessairement.

16. Je dis, *si elle existe nécessairement*, parce que si elle est contingente, elle peut tenir de l'être qui lui a donné l'existence, ce qu'il faut pour distinguer un élément de l'autre. La dispa-

rité est manifeste. Un être nécessaire ne doit Ch. VI.
rien à un autre, & n'en peut rien recevoir. Un 16. 17.
être contingent doit tout à celui qui lui a donné
l'existence, & en peut recevoir tout ce qui n'est
pas en contradiction avec sa nature.

Ceux qui regardent la matiere comme un
être contingent, peuvent entasser propriété sur
propriété. Ils trouvent la raison de l'existence
des propriétés dans la raison de l'existence de
la matiere. Mais ceux qui prétendent que la ma-
tiere existe par elle même, ne doivent prendre
que les propriétés qui la constituent, & ils doivent
tirer de ces propriétés essentielles toutes celles
qu'ils lui attribuent. Autrement les dernières
seroient accidentelles, & demanderoient une cause
de leur existence & de leur réunion dans le même
sujet. On convient que l'essence de la matiere
consiste dans l'étendue & dans l'impénétrabilité;
qu'on déduise la différence des élémens de l'éten-
due impénétrable, ou qu'on nous permette de la
nier: nous la reconnoissons quand elle sera dé-
montrée au moins par d'autres principes.

17. Au contraire, si la matiere est com-
posée d'êtres essentiellement différens, comme
l'Auteur le prétend, elle est contingente. Car
les individus, sur tout ceux qui ne doivent pas
être rangés sous une même classe, existent l'un
indépendamment de l'autre; donc l'un peut exis-
ter sans l'autre; ils sont tous contingens, & cet-
te proposition renverse la nécessité de la ma-
tiere.

Ch. VI. En général *ses combinaisons & ses formes*
 17-19. (de la matiere) *sont passageres & contingentes*
 { (Part. I. pag. 82.). Elle ne peut exister sans
 quelque combinaison, sans quelque forme, donc
 elle n'a pas nécessairement tout ce qui est nécessaire à son existence; donc elle n'existe pas nécessairement.

18. Si la matiere existe nécessairement, elle existe par tout. Se peut-il qu'il soit nécessaire qu'elle existe ici, & qu'elle n'existe pas là? Comment peut-elle renfermer en elle même la cause de son existence dans un endroit, & la cause de sa non existence tout à côté?

19. Si la matiere existe nécessairement, elle existe d'une nécessité si absolue, qu'il est contradictoire de supposer qu'elle n'existe pas, ou que quelqu'une des choses sans lesquelles elle ne peut pas exister, est contingente. Mais, puisqu'on a l'idée de l'espace (*), on peut concevoir que la matiere n'existe point.

Puisqu'une partie quelconque de matiere est distincte de toute autre, on peut concevoir l'existence de l'une sans l'existence de l'autre, ou plutôt l'une existe indépendamment de l'autre; donc une partie peut exister sans l'autre; donc aussi elle peut ne pas exister, & la matiere n'existe pas nécessairement.

(*) L'Auteur ne le nie point. Il demande au docteur Clarke si la matiere existe, & si elle n'occupe pas au moins une portion de l'espace? (Part. II. pag. 109.)

De même le mouvement & le repos sont Ch. VI. contingens à la matiere; elle ne peut exister sans ^{19-21.} être en mouvement ou en repos; donc elle est contingente.

20. Puisque la matiere, qui est étendue, si elle est nécessaire, est uniforme, & existe par tout, le mouvement du tout est impossible. Le mouvement des parties n'est pas moins impossible: or le mouvement existe, c'est un fait avoué par l'Auteur; donc il est faux que la matiere existe nécessairement.

Qu'on ne rappelle pas ici le mouvement circulaire de Descartes; c'est une de ces méprises que la nécessité du système arrache aux plus grandes génies. Une roue fixée à un centre tourne quand on la pousse obliquement par sa circonférence extérieure: elle ne tourne point si l'on se place dans la roue & si on la pousse par sa circonférence intérieure: & c'est le cas d'un mobile entouré de matiere sans aucun vuide. Alors la matiere la plus fluide devient solide. Si le corps environné de fluide se mouvoit, il faudroit ou que le mouvement se fit *in instanti*, ce qui est impossible, ou que le fluide laissât un vuide, ce qui détruit la nécessité de la matiere.

21. L'être existant par lui même renferme en lui tout ce qu'il faut pour exister. Un être étendu ne peut exister à moins qu'il n'occupe une place, & qu'il n'ait une position déterminée. Donc tout être étendu qui existe nécessairement,

Ch. VI. » point les essence des choses, ou que nous n'en
 23-25. » avons point d'idée, ne doivent pas entrepren-
 » dre de prouver qu'il y a différentes substances
 » dans l'univers, sans risquer de se contredire,
 » en supposant qu'il connoissent & qu'ils ont une
 » idée des substances & des essences des choses,
 » en même temps qu'ils conviennent qu'ils ne les
 » connoissent pas & qu'ils n'en ont pas d'idée.

24. L'idée intermédiaire se trouve dans la
 comparaison des propriétés connues de la matière
 avec le développement de l'idée d'être nécessaire.
 Cette comparaison nous dispense de la nécessité
 d'avoir l'idée de la substance de la matière pour
 affirmer qu'elle n'existe pas par elle même, qu'elle
 est dépendante, & c'est la seule chose dont il s'a-
 git à présent.

25. Il suffit que la solidité & les affections
 ou qualités de la solidité soient dépendantes pour
 conclure, donc la substance dans laquelle réside
 la solidité est dépendante; car ou elle existe après
 avoir perdu la solidité qui est dépendante, & cer-
 te substance est dépendante entant qu'elle est soli-
 de, c'est-à-dire, entant qu'elle est matière, &
 nous ne demandons rien de plus; ou cette sub-
 stance cesse d'exister en cessant d'être solide; &
 elle est absolument dépendante. Ainsi Mr. Clarke
 & tous ceux » qui disent avec lui que nous n'a-
 » vons point d'idée de la substance de la matière,
 » peuvent entreprendre de prouver qu'elle n'existe
 » pas par elle même, qu'elle est dépendante, sans
 » se contredire," par ce qu'ils raisonnent sur les
 qua-

qualités connues, sans supposer » qu'ils connois-
 » sent, qu'ils ont une idée des substances & des es-
 » sences des choses, en même temps qu'ils con-
 » viennent qu'ils ne les connoissent pas & qu'ils
 » n'en ont pas d'idée." Et si » l'essence ou la
 » substance de la matiere consiste dans la solidité,"
 comme le croyoit Collins (pag. 282.), & comme
 je le crois avec lui, de son aveu la matiere
 est dépendante; vérité qu'au reste Collins ne pa-
 roît point contester. Mais il falloit renverser son
 sophisme, & prévenir ceux qui seroient tentés
 d'en faire usage, pour démontrer aux femmes &
 aux petits maîtres que la contingence de la ma-
 tiere est au moins problématique.

CHAPITRE VII.

*Des propriétés de l'ame humaine, & de leur
 origine.*

La regle qui prescrit de bien déterminer l'état
 de la question, est applicable à toute diffé-
 rence : mais elle est indispensable quand on traite
 de la nature de l'ame humaine, parce qu'à cause
 de sa liaison avec le corps, il est facile de s'éga-
 rer & de disputer sans s'entendre.

Avant de chercher quelle est la nature de
 notre ame, il convient de s'assurer de ses proprié-
 tés. Les propriétés d'un être sont les seuls gui-
 des qui puissent nous mener à la découverte de

Chap. fort essence. Pour connoître celles de notre ame,
 VII. il faut faire des expériences, comme pour con-
 1-3. noître les propriétés des autres choses. *Si nous
 voulons nous faire des idées claires de notre ame,
 soumettons-la donc à l'expérience* (Part. I. pag. 99.): pour cet effet nous n'avons qu'à nous observer nous mêmes.

Je me bornerai à expliquer en peu de mots les choses dont tout le monde tombe d'accord, à moins que je ne trouve dans le système de la nature quelque aveu à remarquer, ou quelque expression à relever.

1. Il paroît clairement par tout ce livre que son Auteur entend par le mot *ame*, ce qu'on entend généralement, ce principe, quel qu'il soit, qui a la faculté de sentir & de penser.

2. *La première faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment* (Part. I. p. 103.). En adoptant l'expression *découlent* de l'Auteur, je veux simplement dire que toutes les autres facultés *supposent* celle de sentir; ce qui est manifeste: je rejette dans cette occasion le sens propre du mot *découler*, parce qu'on ne peut pas prendre pour accordé que toutes nos facultés sont des suites de la sensibilité, avant de l'avoir prouvé.

3. Sentir dans le sens le plus général, c'est appercevoir immédiatement. C'est ainsi que nous sentons notre existence & nos modifications. Dans ce sens l'idée de sentir est simple; nous la trouvons en nous mêmes, & nous ne pouvons pas

la définir, quoiqu'on puisse en donner une sorte de description, telle que celle que nous venons de rapporter. Chap. VII.
3. 4.

C'est dans ce sens que nous employerons dans ce chapitre les mots *sentir*, *sensibilité*, & autres semblables.

4. Dans un autre sens, *sentir* est appercevoir vivement, avec plaisir ou avec douleur. *C'est ainsi que nous appelons sensible celui que la vue d'un malheureux, ou le récit d'une catastrophe, ou l'idée d'un spectacle affligeant touchent assez vivement pour repandre des larmes* (Part. I. pag. 127.). *Nous disons d'un homme en qui les sons de la musique excitent un grand plaisir, ou produisent des effets très marqués, qu'il a l'oreille sensible. Enfin nous disons d'un homme dans lequel l'éloquence, les beautés des arts, tous les objets qui le frappent, excitent des mouvemens très vifs, qu'il a l'ame sensible.* (pag. 128.).

Tous les hommes ont cette seconde sorte de sensibilité; cependant ce n'est pas d'elle que nous parlons quand nous disons que la première faculté de nos ames est celle de sentir; parce que cette espèce de sensibilité varie en degré & en objet, non seulement pour des hommes différens, mais pour le même homme dans différentes circonstances, & sur tout parce qu'elle suppose évidemment la première.

Pour distinguer ces deux sortes de sensibilité, l'on nomme la première *sensibilité physique*;

Chap. on peut donner à la seconde le nom de *sensibi-*
VII. *lité morale.*

4-8.

5. Nous sentons plusieurs choses à la fois.
» Notre ame embrasse à la fois des choses très
» différentes, comme la couleur, la saveur, la
» chaleur, l'odeur, le son (*); » & même des
choses opposées. N'arrive-t-il pas qu'on a chaud
aux mains, & froid aux pieds?

6. N'oublions pas d'observer que l'ame de
chacun sent qu'elle est un seul être qui sent, non
l'assemblage de plusieurs êtres qui ont chacun
leur sentiment à part; elle sent aussi qu'elle est
distincte de toute autre chose, & qu'elle ne peut
douter ni de son existence ni de cette distinction.

7. Nous appellerons *idée* toute maniere d'être
de l'ame, dont elle a la *conscience* ou le sen-
timent: il en résulte qu'à les idées ne sont que
des modifications de l'ame.

8. Toute idée porte avec elle la conviction
de l'existence de quelque chose; car il y a une
cause qui fait que l'ame a plutôt une modification
qu'une autre. Si l'ame se forme ces idées elle
même, elle est convaincue de sa propre activité.
Si l'ame est forcée de s'avouer qu'elle ne se forme
point les idées qu'elle a, elle est convaincue de
l'existence de la cause de ces idées. Assurément
*nous ne sommes pas, est droit de conclure qu'une
chose existe de ce que nous en avons l'idée* (Part. II.

(*) *Quid, quod eadem mente res dissimilimas comprehendimus, ut colorem, saporem, salorem, odorem, sonum?* Cic. *Tusc. I. §. 20.*

pag. 139.); mais nous sommes en droit, con- ^{Chap.}
traints même de conclure que cette idée a une ^{VII.}
cause, qui est ou l'activité même de l'ame, ou ⁸⁻¹²
quelqu'être distingué d'elle.

Voilà quelques additions que le lieu nous permet d'ajouter au §. 46. de notre premier chapitre. Il y en a encore quelques autres; mais auparavant réfléchissons sur cette première propriété de notre ame.

9. Donnons lui la faculté de réfléchir assez sur ce qu'elle sent, pour en tirer les conséquences qui en résultent immédiatement.

Elle ne peut pas douter de son existence; elle en tire la notion de *certitude*.

10. Elle sent qu'elle est un seul être, & non plusieurs êtres, que cet être unique ait des parties ou non n'importe; elle en déduit la notion d'*unité*.

11. Elle sent ses modifications, ses états, son bien être ou le contraire. Il en résulte 1^o la notion de *nombre*, puisque l'ame a plusieurs modifications, successives ou simultanées; 2^o celle de *mode* & de *contingent*; 3^o celle de *bien* ou de *mal physique*, c'est à dire, d'existence agréable ou désagréable.

12. L'ame sent qu'il ne dépend pas toujours d'elle d'être bien; elle le souhaite, mais elle est quelquefois mal malgré elle. De là naissent les notions de *nécessité*, de *dépendance*, de *cause* & d'*effet*.

Chap. VII. 13-16. 13. Le bien & le mal ne viennent pas à l'ame d'elle même, ils viennent du dehors; & le désir vient du propre fond de l'ame; ce qui produit la notion d'*activité*, ou *énergie*.

14. L'ame sent qu'elle continue à être la même, quoique ses modifications varient; & elle se forme les notions de *substance* & de *possibilité*, & se confirme dans celles d'*unité*, de *nombre*, & de *contingence*.

15. Le principe qui sent dans l'homme prend connoissance des objets extérieurs par le moyen de certains organes du corps que nous appelons *sens*. On nomme *sensations* les idées qui nous donnent connoissance des objets extérieurs par le moyens des sens. La faculté d'avoir des sensations est plus bornée que celle de sentir. Il n'est pas permis de confondre l'une avec l'autre, au moins avant d'avoir prouvé que les sens extérieurs nous informent de tout ce que nous sentons & connoissons. Il est bien certain que la sensation est une modification de la faculté de sentir; mais il n'est pas certain que l'exercice de la faculté de sentir se borne aux sensations.

16. Toute sensation est excitée en nous par un objet particulier & individuel. On peut appeler *perception* la sensation qui nous fait connoître ou *appercevoir* l'objet déterminé qui frappe nos sens. La *sensation* se rapporte directement à l'ame; & la *perception* regarde immédiatement la cause de la sensation. J'ai la sensation

de la couleur blanche, & la perception du papier qui excite en moi cette sensation. Chap. VII.

17. Il est évident que toute perception est particuliere: il l'est aussi que l'on peut considérer quelques unes des choses qui appartiennent à l'objet apperçu, sans considérer les autres quoiqu'elles frappent nos sens. Je puis considérer la blancheur de ce papier sans faire attention à sa grandeur, à sa figure &c.; de là naît la première sorte d'abstraction qui est décrite au Chapitre I. §. 50. pag. 29. 16-18.

18. Nous avons de la mémoire. L'homme reconnoît ce qu'il a vu, se resouvient de ce qui s'est passé en lui même, se rappelle les faits dont il a eu connoissance. Il n'est pas toujours le maître de se souvenir ou de ne pas se souvenir d'une chose. Tantôt une idée oubliée depuis longtemps nous revient dans l'esprit sans que nous la cherchions, & même malgré nous; & tantôt nous ne pouvons pas nous rappeler une idée que nous cherchons avec empressement; mais souvent nous nous rappelons l'idée que nous voulons. Nous pourrions donc nous former les idées de dépendance, & d'activité, si nous ne les avions pas.

On peut rapporter à la mémoire la seconde espèce d'abstraction dont nous avons parlé au Chapitre I. §. 50. L'ame apperçoit successivement ou tout à la fois plusieurs objets, par exemple, plusieurs hommes: elle reconnoît qu'ils ont des propriétés communes, & se forme l'idée abstraite d'un être doué de ces propriétés. Mais il y a une

Chap. autre source de cette sorte d'abstraction. L'âme
 VII. qui a la perception d'un objet, voit qu'il existe
 18-21. ou qu'il peut exister une infinité d'objets sembla-
 bles à celui qu'elle apperçoit, & se forme une
 idée abstraite & générale, ou universelle, qui est
 toujours composée de la perception & de l'idée
 de possibilité.

19. De la résulte l'idée d'essence. L'es-
 sence d'une chose est l'assemblage des propriétés
 qui distinguent une idée générale d'une autre. Il
 seroit inutile d'examiner si cette essence est réelle
 ou nominale, si elle montre ce que la chose est
 ou ce qu'elle nous paroît; car il n'est pas bien
 certain qu'il y ait quelque autre chose au delà de
 ces propriétés; nous ne pouvons voir les choses
 autrement, parce que notre manière d'apperce-
 voir est indépendante de notre volonté; & *consti-
 tués comme nous le sommes, ce dont nous n'a-
 vons point d'idées*, c'est à dire, aucune connois-
 sance, *n'existe pas pour nous*, suivant la sage
 décision de notre Auteur (Part. II. pag. 131. à
 la fin.)

20. L'âme est donc *intelligente*, ou capa-
 ble d'avoir des idées universelles & de connoître
 les êtres existans & les êtres possibles.

21. Elle est de plus *raisonnable*, en d'au-
 tres termes elle a la faculté de comparer les idées,
 d'appercevoir leur étendue & leurs rapports, d'a-
 firmer, de nier, de suspendre son jugement, de
 donner ou refuser son attention &c.

22. Enfin elle est ^{Chap. VII.} donnée de la faculté de se déterminer pour une action plutôt que pour une autre. Je n'examine pas ici quelle est la cause de chaque détermination; que ce soit l'activité de l'ame, un motif préponderant, un mécanisme même, n'importe pour le présent. ^{22-24.}

23. Les facultés que je viens d'exposer en peu de mots, renferment celles que Locke trouve dans l'ame humaine, qui sont la perception, la contemplation ou la faculté de s'arrêter à une idée, la mémoire volontaire ou involontaire, le discernement ou la faculté de distinguer les idées, celle de les composer, d'abstraire, la sensation, la pensée, & la volonté. (Ess. sur l'Ent. hum. liv. 2. chap. 23. §. 18.)

24. L'Auteur du système de la nature n'est pas d'un autre sentiment, lui qui accorde à l'ame les modifications que l'on nomme pensées, réflexions, mémoire, imagination, jugement, volontés (Part. I. pag. 112.); il ajoute actions; mais il me semble que les actions sont des suites de ces facultés. Quoiqu'il en soit, l'Auteur avoue (Part. I. pag. 113. 114.) que notre organe intérieur a le pouvoir de se modifier lui-même, & de considérer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui ou ses propres opérations; & c'est l'exercice de ce pouvoir de se replier sur lui-même que l'on nomme réflexion. Je ne releverai pas le mot *mouvemens*, parce qu'on peut le prendre au sens figuré jusqu'à ce qu'on se soit décidé sur la nature de notre ame.

Chap. VII. 25. Mais apeine l'Auteur sort des généralités, qu'il hazarde des propositions qu'on ne sauroit lui passer. Il commet une pétition de principe palpable dans la définition qu'il donne (Part. I. pag. 103.), *sentir est cette façon particuliere d'être remué propre à certains organes des corps animés, occasionnée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les mouvemens ou ébranlemens se transmettent au cerveau.*

Que diroit l'Auteur si de mon côté j'avançois cette définition » sentir est cette façon particulière d'exister propre aux êtres immatériels ?" Avant d'avoir déterminé la nature des êtres sensibles, on ne peut insérer dans la définition du mot *sentir* aucune expression qui attache cette faculté à une sorte d'êtres plutôt qu'à une autre. La vraie définition exempte de pétition de principe, est celle que nous avons donnée au §. 3. de ce chapitre. Aussi l'Auteur a senti l'insuffisance de la définition que je viens de rapporter & qu'il répète en mille endroits, car il dit (Part. I. pag. 127.), *sentir c'est être remué & avoir la conscience des changemens qui s'opèrent en nous.* Il ne suffit donc pas d'être remué, ce qui est propre à certains organes; il faut de plus avoir la conscience, qu'on ne peut pas attribuer aux organes avant d'avoir prouvé qu'elle leur convient.

26. Il continue *la premiere faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment.*

(Part. I. pag. 103.) *La première de ces dispositions (d'où dépendent nos facultés, comme il dit un peu plus haut) est la sensibilité physique, de laquelle nous verrons découler toutes nos autres qualités intellectuelles ou morales* (Part. II pag. 127.). Assurément toutes les autres facultés supposent le sentiment de sa propre existence, & la conscience de ses états. Que les autres facultés découlent de celle-ci, c'est ce que des Philosophes respectables ont tâché de faire voir; mais leurs efforts n'ont pas été heureux. Si cette dépendance étoit réelle, ces esprits profonds l'auroient découverte; mais le génie ne change pas la nature des choses. Notre Auteur est plus malheureux; d'abord il change la thèse, & (p. 112.) il se borne à dire que nos *pensées, réflexions, mémoire, imagination, jugement, volontés, actions*, ont toutes la *sensation pour base*. La proposition *toutes nos facultés découlent du sentiment*, signifie, la sensibilité est le tronc dont les autres facultés sont les branches; elle est un outil qui sert à différens usages, desquels il tire différentes dénominations. Le tronc peut être sans branches; mais si elles existent, elles sont de la même nature que lui. Quoiqu'on n'ait point de matière à façonner avec l'outil, il n'en est pas moins propre à tous ses usages. Mais la proposition *toutes nos facultés, ou plutôt l'exercice de toutes nos facultés a la sensation pour base*, veut dire, nos facultés sont des plantes, & la sensibilité est la terre qui les soutient; elles sont des outils, qui

Chap. restent inutiles faute de matiere ; & cette matiere.
 VII. ne peut être fournie que par les sens. Les plan-
 26. tes & les outils peuvent être de-différente nature.

Un moment après notre Auteur se contredit. Il assure que toutes les autres facultés découlent du sentiment, qui est une *façon particuliere d'être remué propre à certains organes des corps animés, occasionnée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les mouvemens ou les ébranlemens se transmettent au cerveau*. Suivant cette définition il s'engage à montrer que toutes nos facultés découlent des ébranlemens que transmettent au cerveau les organes affectés par les objets extérieurs : & il déduit la pensée & la réflexion, non pas des ébranlemens que le cerveau reçoit du dehors, ni même de la faculté qu'il attribue à notre organe intérieur d'appercevoir *les modifications qu'il reçoit du dehors* (Part. I. pag. 113.), faculté qui d'ailleurs est fort différente des ébranlemens, mais il déduit la pensée de *la perception des modifications que notre cerveau a reçues de la part des objets extérieurs, ou qu'il se donne lui même* (P. F. pag. 113.) & il fait venir la réflexion du *pouvoir que notre organe intérieur a de se modifier lui même, & de considérer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui, ou ses propres opérations* (Part. I. pag. 113. 114.).

Les mots *cerveau, organe intérieur, &c.* sont dans l'Auteur équivalens à celui d'*ame* ; j'examinerai dans la suite si ces expressions sont justes.

Ici je me borne à remarquer, que si la pensée est quelquefois la perception des modifications que notre cerveau se donne lui même, elle n'a pas toujours pour base les impressions successives que nos organes extérieurs transmettent à notre organe intérieur (Part. I. pag. 113.); car les modifications que notre organe intérieur se donne lui même, ne lui sont pas transmises par les organes extérieurs.

Il est manifeste que le pouvoir que l'organe intérieur a de se modifier lui même, n'est pas compris dans la définition du sentiment: & si c'est l'exercice de ce pouvoir de se replier sur lui même que l'on nomme réflexion (ibidem), la réflexion ne découle pas du sentiment, parce que le pouvoir de se replier sur soi-même ne découle pas de la sensibilité.

27. A l'occasion de la pensée l'Auteur fait la note suivante. Ce qui vient d'être dit prouve que la pensée a un commencement, une durée, une fin; ou bien une génération, une succession, une dissolution, comme tous les autres modes de la matière; comme eux la pensée est excitée, déterminée; accrue, divisée, composée, simplifiée, &c. Cependant si l'Ame, ou le principe qui pense, est indivisible, comment cette ame peut-elle penser successivement, diviser, abstraire, combiner, étendre ses idées, les retenir & les perdre, avoir de la mémoire & oublier? Comment cesse-t-elle de penser? Si les formes paroissent divisibles dans la matière, ce n'est qu'en la considérant par

Chap. abstraction, à la façon des Géometres; mais cette
 VII. divisibilité des formes n'existe point dans la na-
 27. ture où il n'y a point ni atome ni forme parfaite-
 ment réguliers. Il faut donc en conclure que
 les formes de la matiere ne sont pas moins indivi-
 sibles que la pensée (Part. I. pag. 113). Cette
 note est copiée de Collins, qui (Ess. sur la nat. &c.
 de l'ame hum. pag. 112.) dit » la pensée, ou le
 » sentiment intérieur de l'homme, commence,
 » continue, & finit, comme les autres modes de la
 » matiere: la pensée est comme eux, divisée &
 » déterminée, simple ou composée, &c. Si l'a-
 » me ou la substance pensante est indivisible, com-
 » ment peut-elle penser successivement, diviser,
 » faire des abstractions, combiner ses pensées, les
 » amplifier, les retenir dans sa mémoire? Mais
 » sur-tout comment peut-elle en oublier aucune?
 » Au lieu que tous ces phénomènes se conçoivent
 » naturellement, & peuvent s'expliquer commo-
 » dément par des traces, des vibrations, des mou-
 » vemens & des réceptacles admis dans le cer-
 » veau."

On n'a jamais douté que la pensée eût un commencement, une durée, une fin, comme tous les modes des êtres successifs. La pensée n'est ni divisée ni divisible; qu'est ce que la moitié, le tiers de la pensée? Mais la durée se divise. La pensée est toujours simple. Si l'on admet des idées qu'on appelle *composées*, ou ne dit point que la pensée se compose, ou dit qu'on pense à plusieurs choses réunies en un seul sujet. L'at-

tention s'accroît & diminue, & non la pensée. Chap. VII. 27.
 L'ame pense successivement parce qu'elle existe
 successivement. Je ne comprends point comment
 les formes sont divisibles dans la matiere. La
 forme cubique est tellement indivisible qu'elle ces-
 se d'être cubique dès qu'on en ôte quelque chose.
 Mais que peut-on conclure de ce que les formes
 sont aussi indivisibles que la pensée? On ne con-
 teste pas à Collins ses traces, ses vibrations, &c.
 mais on en tire une conséquence différente.

Je suis fâché de voir cette pensée de Col-
 lins adoptée par un homme célèbre, qui en au-
 roit dû sentir la futilité. » La pensée dites vous,
 » est divisible. Je crois la chose démontrée mal-
 » gré toutes les écoles: elle n'est pas divisible par
 » des instrumens mécaniques; mais elle est réel-
 » lement divisée par le temps." (*Dieu* pag. 14.)
 La belle découverte! La pensée a une durée;
 donc elle est divisible par le temps qui en mesure
 la durée! » On peut très-aisément séparer une
 » pensée en plusieurs parties; il est même impos-
 » sible de faire autrement." Oui une pensée dans
 le sens oratoire, ou dans le sens logique, une
 image ou bien un raisonnement. » Un homme
 » vous demande ce que vous feriez si vous étiez le
 » maître: Voilà deux idées qui se présentent à
 » vous l'une après l'autre; conduite à tenir, sup-
 » position que vous êtes le maître. Vous répon-
 » dez que vous feriez du bien: & même à ceux qui
 » vous auroient offensé. Voilà encore deux idées,
 » dont l'une est indépendante de l'autre. Faire

Chap. „du bien; & en faire à ses ennemis. On a donc

VII. „réellement des moitiés, des quarts de pensées.”

27. 28. (pag. 14. 15.) Oui, comme une des trois propositions est le tiers d'un syllogisme. Mais trouvez moi la moitié de l'idée d'homme, de conduite &c.; & sur-tout du sentiment de sa propre existence. Les écoles ont raison dans leur sens, & elles n'ont jamais songé à combattre celui de Collins, de l'Auteur du système de la nature, & de la piece intitulée *Dieu*; elles ont toujours su, aussi bien que Collins, (pag. 211.) que „la pensée humaine est successive, comme toutes les „actions de la matiere,” (& de tous les autres êtres successifs;) „& elle a des parties comme elles.” (comme les actions de la matiere, non comme la matiere.) „Nos pensées se succèdent „les unes aux autres; on peut les arrêter en un „point, ou les continuer comme tous les modes „du mouvement. Elles ont donc des parties distinctes & assignables comme eux;” pour ce qui regarde la durée; mais revenons.

28. Selon notre Auteur *la mémoire est la faculté que l'organe intérieur a de renouveler en lui-même les modifications qu'il a reçues, ou de se remettre dans un état semblable à celui où l'ont mis les perceptions, les sensations; les idées que les objets extérieurs ont produites en lui, & dans l'ordre qu'il les a reçues, sans nouvelle action de la part de ces objets, ou même lorsque ces objets sont absens. Notre organe intérieur apperçoit que ces modifications sont les mêmes que celles qu'il*

qu'il a ci-devant éprouvées à la présence des ob- Chap.
jets auxquels il les rapporte ou les attribue. VII.
 (Part. I. pag. 114.) Le pouvoir de *renouvel-* 28.
ler les modifications qu'on a reçues, de se remet-
tre dans un état dans lequel on a été, sans nou-
velle action de la part des objets extérieurs, d'ap-
percevoir que ces modifications sont les mêmes
que celles qu'on a ci-devant éprouvées, n'est pas
être remué, sentir.

C'est en vain que l'Auteur prétend montrer le contraire par un exemple. Lorsque, dit-il (Part. I. pag. 108. 109.) *un homme éprouve les douleurs de la goutte, il a la conscience, c'est à dire, il sent intérieurement qu'il se fait en lui des changemens très marqués, sans qu'aucune cause extérieure agisse immédiatement sur lui; cependant en remontant à la vraie source de ces changemens, nous trouverons que ce sont des causes extérieures qui les produisent, tels que l'organisation & le tempérament reçus de nos parents, certains alimens, & mille causes inappréciables & légères qui, en s'amaissant peu à peu produisent l'humeur de la goutte, dont l'effet est de se faire sentir très vivement. La douleur de la goutte fait naître dans le cerveau une idée ou une modification qu'il a le pouvoir de se représenter ou de réitérer en lui, même lorsqu'il n'a plus la goutte: ainsi dans le souvenir le cerveau est remué par des causes extérieures.*

Tout ce que je vois dans cet exemple, c'est que parmi les choses que nous pouvons nous rap-

Chap. peller, il y en a quelques-unes qui ont agi sur
 VII. nos sens extérieurs. Remarquons en passant que
 28. 29. lorsqu'on réitère une modification douloureuse,
 l'on souffre, & qu'aucun gouteux ne feroit usage
 du pouvoir qu'il a de réitérer la modification de
 la goutte, s'il souffroit en se la rappelant. Le
 fait est qu'on se rappelle d'avoir souffert, & qu'on
 ne souffre point. Un plaisant riroit du *cerveau*
 qui est sujet à la goutte: car c'est bien le cerveau
 qui a le pouvoir de se représenter ou de réitérer en
 lui cette modification, même lorsqu'il n'a plus
 la goutte.

29. *L'imagination n'est en nous que la faculté que le cerveau a de se modifier ou de se former des perceptions nouvelles, sur le modele de celles qu'il a reçues par l'action des objets extérieurs sur ses sens. Notre cerveau ne fait alors que combiner des idées qu'il a reçues & qu'il se rappelle, pour en former un ensemble ou un amas de modifications qu'il n'a point vu, quoiqu'il connoisse les idées particulieres ou les parties dont il compose cet ensemble idéal qui n'existe qu'en lui-même (Part. I. pag. 114. 115.). L'imagination étant la facilité de combiner avec promptitude des idées ou des images; elle consiste dans le pouvoir de reproduire aisément les modifications de notre cerveau & de les lier ensemble ou de les attacher à des objets auxquels elles conviennent (Part. I. pag. 128. 129.). Les idées & les images sont deux choses différentes; combiner & lier les images n'est pas sentir. Il y a un*

choix dans les images que l'on combine, & dans Chap. VII.
les objets auxquels elles conviennent ou ne con-
viennent point; & choisir est bien autre chose 29-32.
que sentir.

30. *L'on a donné le nom de jugement à la faculté qu'a le cerveau de comparer entre elles les modifications ou les idées qu'il reçoit ou qu'il a le pouvoir de réveiller en lui même, afin d'en découvrir les rapports ou les effets (Part. I. p. 115.). Est-ce sentir?*

31. *La volonté est une modification de notre cerveau par laquelle il est disposé à l'action (Part. I. pag. 115.). Se disposer à l'action, à mouvoir les organes, est très différent de sentir.*

32. *La faculté d'appercevoir ou d'être modifié tant par les objets extérieurs que par lui-même, dont notre organe intérieur jouit, se désigne quelque fois sous le nom d'entendement. L'on a donné le nom d'intelligence à l'assemblage des facultés diverses dont cet organe est susceptible. On donne le nom de raison à une façon déterminée dont il exerce ses facultés. L'on nomme esprit, sagesse, bonté, prudence, vertu, &c. des dispositions ou des modifications constantes ou passagères de l'organe intérieur qui fait agir les êtres de l'espèce humaine. (Part. I. pag. 116. 117.) Appercevoir est plus que sentir. Se modifier soi-même n'est pas être modifié par un autre. Tout être qui sent ses états, peut avoir de l'entendement, de l'esprit &c.; & il n'est pas per-*

Chap. mis de borner sans preuve ces dispositions à l'es-
 VII. pece humaine.

32. 33.

Voilà tout ce que l'Auteur du système de la nature dit dans son huitieme chapitre pour accomplir la promesse qu'il fait dans le titre, & qu'il réitère dans le commencement de ce chapitre, de faire voir que *toutes nos facultés intellectuelles sont dérivées de la faculté de sentir, & que la premiere faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment* (Part. I. pag. 103.). Il paroît par ce que nous venons de dire, qu'il n'a pas seulement touché à sa these. C'est ce qu'il a senti lui même, puisqu'au chapitre neuvieme (Part. I. pag. 127.) en parlant de *nos dispositions naturelles*, il dit, *la premiere de ces dispositions est la sensibilité physique de laquelle nous verrons découler toutes nos autres qualités intellectuelles ou morales*. Si c'est ce que nous verrons, ce n'est pas ce que nous avons vu où vous nous aviez promis de nous le faire voir. Tiendrez vous parole au moins cette fois? Vous commencez bien, car vous dites, après avoir défini à votre maniere la sensibilité physique & la sensibilité morale,

33. *L'esprit est une suite de cette sensibilité physique*, qui est celle que j'appelle morale, puisqu'elle consiste à *sentir très promptement & très vivement les impressions*, à être touché par *la vue d'un malheureux jusqu'à répandre des larmes*, à écouter avec un *grand plaisir les sons de la musique*, à être vivement ému par *l'éloquence*, par

la beauté des arts, par tous les objets qui nous frappent (pag. 127. 128.). Chap. VII.

Vous continuez. *En effet ; cette expression annonce une preuve ; écoutons. En effet nous appellons esprit une facilité que quelques êtres de notre espèce ont de saisir avec promptitude l'ensemble & les différens rapports des objets* (Part. I. pag. 128.). Nous sommes doués de la faculté d'être remués & d'avoir la conscience des changemens qui s'opèrent en nous (Part. I. pag. 127.) ; nous avons tous la sensibilité physique ; quelques uns ont la sensibilité morale ; donc quelques êtres de notre espèce ont la facilité de saisir avec promptitude l'ensemble & les différens rapports des objets. Je ne vois point que cette facilité soit contenue dans la faculté dont on dit qu'elle est la suite. Si elle étoit la suite de la sensibilité physique, puisque tous les hommes en sont doués, ils auroient tous de l'esprit, & même du génie qui n'est que la facilité de saisir cet ensemble & ces rapports dans les objets vastes, utiles, difficiles à connoître (Part. I. pag. 128.). D'où vient que ces prérogatives ne sont réservées qu'à quelques êtres de notre espèce ? Cela même ne prouve-t-il pas qu'on peut sentir les objets, en recevoir les impressions sans en appercevoir les rapports & l'ensemble ?

Si vous prétendez qu'elle est la suite de la sensibilité morale, il faut que vous nous montriez que sentir très promptement & très vivement les impressions des objets qui agissent sur nous, est

Chap. la même chose que *saisir avec promptitude l'en-*
 VII. *semble & les différens rapports des objets.* Pour
 33-34. moi je trouve que les expressions même n'ont
 rien de commun que les mots *promptement, &*
avec promptitude.

Ensuite l'Auteur parle de l'imagination dans
 les termes rapportés au §. 29. pag. 178.; après il
 se jette sur la science, sur le but que l'homme se
 propose, sur la morale, sur la politique, & ne
 dit pas un mot de nos facultés ni de leur dépen-
 dance de la sensibilité. Je ne prétend pas être
 cru sur ma parole: voici ce qu'il dit de la science;
 car le reste n'est pas de notre sujet.

34. *A chaque instant de sa vie, l'homme*
fait des expériences; chaque sensation qu'il
éprouve est un fait qui consigne dans son cerveau
une idée, que sa mémoire lui rappelle avec plus
ou moins d'exactitude ou de fidélité; ces faits se
lient, ces idées s'associent, & leur chaîne cons-
titue l'expérience & la science. Sçavoir, c'est
être assuré par des expériences répétées & faites
avec précision, des idées, des sensations, des
effets qu'un objet peut produire sur nous mêmes
ou sur les autres. Toute science ne peut être fon-
dée que sur la vérité, & la vérité elle-même ne se
fonde que sur le rapport constant & fidèle de nos
sens. Ainsi la vérité est la conformité ou la con-
venance perpétuelle que nos sens bien constitués
nous montrent, à l'aide de l'expérience, entre
les objets que nous connoissons & les qualités que
nous leur attribuons (Part. I. pag. 130.). Pour

faire des expériences il ne suffit pas de sentir, d'être affecté par les objets extérieurs; il faut observer attentivement, il faut juger sagement; ce qui diffère tant de *sentir*, que tous les hommes sentent, & *il est peu d'hommes en état de faire des expériences vraies*; tous apportent, en naissant des organes susceptibles d'être remués ou d'accumuler des expériences, mais soit par le vice de leur organisation, soit par les causes qui la modifient, leurs expériences sont fausses, leurs idées sont confuses & mal associées, leurs jugemens sont erronés (Part. I. pag. 132.). Lier les faits, associer les idées, n'est pas sentir. La science n'est pas toute due à l'expérience. Si la vérité est l'association juste & précise de nos idées: (Part. I. pag. 130.) & si notre organe intérieur a le pouvoir de se modifier lui même, & de considérer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui ou ses propres opérations; ce qui lui donne de nouvelles perceptions & de nouvelles idées, (Part. I. pag. 113. 114.) il peut associer des idées qu'il ne tient pas des sens externes; mais je ne m'étendrai pas sur ce sujet parce que Mr. de Catt l'a solidement traité dans notre Académie.

35. Comment pressentir des effets que nous n'avons point encore éprouvés? C'est encore à l'aide de l'expérience. Nous savons par son secours que des causes analogues ou semblables produisent des effets analogues & semblables; la mémoire en nous rappelant les effets que nous avons éprouvés, nous met à portée de juger de

Chap. VII. ceux que nous pouvons attendre soit des mêmes
 35-36. causes soit des causes qui ont du rapport avec celles qui ont agi sur nous. D'où l'on voit que la prudence, la prévoyance sont des facultés qui sont dues à l'expérience (Part. I. pag. 131.). Juger que puisqu'une cause a plusieurs fois produit le même effet, elle le produira toujours, n'est pas sentir.

36. La faculté que nous avons de faire des expériences, de nous les rappeler, de pressentir les effets, afin d'écarter ceux qui peuvent nous nuire ou de nous procurer ceux qui sont utiles à la conservation de notre être & à sa félicité, seul but de toutes nos actions soit corporelles soit mentales, constitue ce qu'en un mot on désigne sous le nom de raison, qui n'est que notre nature, modifiée par l'expérience, le jugement & la réflexion (Part. I. pag. 131. 132.): juger & réfléchir n'est pas sentir, non plus que raisonner, quoique l'Auteur dise c'est la mémoire qui ressuscitant une impression antérieurement reçue, ou arrêtant comme fixe, ou faisant durer une impression qu'on reçoit, tandis qu'on y en associe un autre, puis une troisième &c. donne tout le mécanisme du raisonnement (Part. I. pag. 164. 165.) Ainsi l'Auteur avant d'écrire ce texte, avoit reçu une impression qui lui avoit donné l'idée de mémoire, du souvenir d'une impression passée; il a ressuscité cette impression; il y en a associé une seconde, une troisième &c., c'est-à-dire, au souvenir d'une impression il a associé celles

qui l'avertissoient que l'ame peut recevoir ou rap-
 peller plusieurs impressions à la fois; ces idées ^{Chap. VII.}
 lui ont donné celle du mécanisme du raisonne- ^{36. 37.}
 ment, & il en fait celui que je viens de rappor-
 ter. Quand cette explication seroit intelligible,
 comment l'Auteur déduira-t-il de la sensibilité
 physique la faculté de ressusciter les impressions,
 d'en choisir quelques unes, & de les associer? Le
 but que je me propose ~~ici~~ me dispense de remar-
 quer que pour raisonner il ne suffit pas d'associer
 les idées, il faut les comparer & juger si elles
 tiennent les unes aux autres.

Après avoir varié dans sa thèse, s'être con-
 credit, n'avoir pas seulement essayé de prouver
 que toutes nos facultés découlent de la sensibilité,
 comment l'Auteur peut-il assurer que *nous avons*
vu que toutes les facultés que l'on nomme intel-
lectuelles, sont dues à la faculté de sentir?
 (Part. II. pag. 157.) N'ai-je pas droit de dire,
 le contraire est démontré, car la passivité n'est
 pas l'activité, & l'une ne peut pas découler de
 l'autre. L'ame est passive lorsqu'elle sent; elle
 est active lorsqu'elle compare, choisit, se rend
 attentive, se détermine: donc &c.

37. Pour prévenir toute équivoque, autant
 que je le puis, je rappelle ici que le mot *sentir*
 se borne quelquefois à la conscience que nous
 avons des impressions que les êtres matériels font
 sur nos organes extérieurs; & que ce mot em-
 brasse quelquefois le sens intime de ce qui se passe
 en nous mêmes, dans notre ame, aussi bien que

Chap. VII. 37. les effets des choses extérieures, par rapport à notre ame, & par conséquent ceux de notre corps. J'accorde que la sensibilité en général est la base de toutes nos facultés, parce qu'elles supposent toutes la sensibilité, & que le sentiment, distinct ou confus, réfléchi ou non réfléchi, accompagne toujours l'exercice de nos facultés. Mais je soutiens qu'elles ont toutes des caractères distinctifs, qui les différencient l'une de l'autre, & toutes de la sensibilité. * J'en ai allegué quelques preuves, & chacun trouvera la démonstration complete de cette assertion en lui même, s'il veut réfléchir sans prévention sur les facultés de son ame.

CHAPITRE VIII.

De l'origine de la sensibilité physique.

Chap. VIII. I. **C**e que nous venons de dire, montre que toutes nos facultés ne découlent point de la sensibilité physique; mais cette sensibilité même d'où vient elle? Avant de répondre à cette question, j'observe que quoique le contenu du chapitre précédent regarde le genre humain, ce que nous allons dire se borne à notre espece d'une façon plus particuliere.

I. J'accorde à l'Auteur du système de la nature que nous ne sentons, c'est à dire, nous n'appercevons les objets extérieurs & l'état de notre corps, qu'à l'aide des nerfs répandus dans

notre corps, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un grand nerf, ou qui ressemble à un grand arbre, dont les rameaux éprouvent l'action des racines, communiquée par le tronc. Dans l'homme les nerfs viennent se réunir & se perdre dans le cerveau; ce viscère est le vrai siège du sentiment (Part. I. pag. 103. 104.), selon l'opinion la plus commune. Chap. VIII. 1-3.

2. Remarquons que plusieurs paires de nerfs se rendent à la moëlle allongée ou à la moëlle épinière; qu'ils ne se rassemblent en aucun endroit, du cerveau, du cervelet, de la moëlle; & qu'ils ne sentent pas. Si le nerf d'un doigt est coupé ou fortement lié, on peut brûler le doigt sans que l'homme le sente; cependant le bout qu'on brûle, renferme une partie d'un nerf.

3. Il est probable que nous ne sentons que par le moyen du cerveau, mais il est certain que tout le cerveau n'est pas nécessaire pour sentir. Mr. de la Peyronie a fait passer en revue toutes les parties du cerveau, & il a trouvé que toutes (excepté le corps calleux) dans différens sujets ont manqué. ou ont été fort altérées, sans que les fonctions de l'ame aient été interrompues. Il surviendra, peut être, quelque expérience qui montrera que le corps calleux ne nous est pas plus nécessaire pour sentir que le reste du cerveau. Quoiqu'il en soit, accordons pour le présent que nous ne sentons qu'à l'aide du cerveau les impressions des objets extérieurs & l'état de notre corps.

Chap. 4. Il faudroit à examiner si notre ame pour
VIII. sentir son existence a besoin d'être affectée par les
4-7. objets extérieurs, ou du moins par le corps qui
lui est approprié; & si c'est à l'aide du cerveau
qu'elle a le sentiment simple de son existence &
de ses opérations. Je ne discuterai pas cette
question; il me suffit d'observer qu'on peut la fai-
re avec fondement, & que l'Auteur n'y a pas seu-
lement songé, & a tacitement posé en fait le con-
traire. Cette omission me donneroit droit de
l'arrêter ici. Je ne me prévaudrai pas de cet
avantage.

5. Le texte que je viens de rapporter, con-
tient l'aveu que le corps de l'homme renferme des
parties qui ne sentent point; car si *le cerveau est
le vrai siege du sentiment*, les autres parties de
notre corps en sont destituées. D'ailleurs l'Au-
teur admet *une matiere brute & insensible* qui, se-
lon lui, *cesse d'être brute pour devenir sensible*
dans certaines occasions (Part. I. pag. 105.
lign. 5. &c.).

6. L'ame est donc affectée par les objets ex-
térieurs à l'aide du cerveau; & les impressions
sont transmises au cerveau par le moyen des sens.
*L'on appelle sens les organes visibles par l'in-
termede desquels l'ame est modifiée* (Part. I.
pag. 109.).

7. Mais d'un côté l'on soutient avec Cice-
ron (*) „que ce n'est pas avec les yeux que nous

(*) *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ vide-
mus; neque enim est ullus sensus in corpore, sed, ut non solum phy-*

„voyons ce que nous voyons: car le corps n'a
 „point de sentiment; mais comme enseignent les
 „Physiciens, & même les Médecins, qui ont vu
 „nos organes à découvert, il y a, pour ainsi dire,
 „des chemins qui vont du siège de l'ame aux yeux,
 „aux oreilles, aux narines. Aussi arrive-t-il
 „souvent que par la méditation ou par quelque
 „maladie, nous ne voyons ni n'entendons, quoi-
 „que nos yeux & nos oreilles soient ouverts & en
 „bon état: d'où il est facile de comprendre que
 „c'est l'ame qui voit & entend, non ces parties
 „qui sont comme les fenêtres de l'ame, à l'aide
 „desquelles même l'ame ne peut rien sentir à
 „moins qu'elle ne se rende présente & attentive.”
 L'Auteur n'ignoroit pas, cette dernière particu-
 larité; puisqu'il reconnoît (Part. I. pag. 108.)
*que le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau
 peut distinguer les impressions faites sur les orga-
 nes; & , selon lui, le cerveau est le vrai siège du
 sentiment.*

8. Nous disons donc que la sensibilité est
 une propriété particulière à l'ame, au principe
 sentant, de quelle nature qu'il soit; & que cette
 propriété n'est point l'effet de l'organisation; sans
 examiner actuellement si elle est essentielle à l'a-

*fici docent, verum etiam medici qui ista aperta & patefacta viderunt,
 via quasi quadam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi
 perforata. Itaque saepe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impe-
 diti, apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec
 audimus: ut facile intelligi possit animum & videre & audire, non
 eas partes que quasi fenestrae sunt animi; quibus tamen sentire nihil
 queat mens, nisi id agat & adsit. (Tusc. I. §. 20. prope finem.)*

Chap. me, ou si l'ame la tient d'un autre être qui l'en a
VIII. douée; nous disons de plus que si, selon l'opini-
2. 9. on commune, *c'est à l'aide du cerveau que se font toutes les opérations de l'ame* (Part. I. pag. 101.), c'est parce qu'elle est unie au corps, en sorte qu'elle ne peut exercer ses facultés que d'une manière dépendante du corps (*).

9. Nous reconnoissons qu'une suite de cette union, suite que par conséquent on ne peut pas alleguer contre nous, est que notre ame *est forcée de subir le même changement que le corps; qu'elle naît & se développe avec lui; qu'elle passe comme lui par un état d'enfance, de faiblesse, d'inexpérience; qu'elle s'accroît & se fortifie dans la même progression que lui*, quant aux effets s'entend (car quant à elle même c'est une partie de la question); que quoique en elle même elle soit toujours capable des mêmes opérations, cependant *c'est alors qu'elle devient capable de remplir certaines fonctions; qu'elle jouit de la raison; qu'elle montre plus ou moins d'esprit, de jugement, d'activité: qu'elle est sujette comme le corps aux vicissitudes que lui font subir les causes extérieures qui influent sur lui* (Part. I. p. 94. 95.): qu'elle éprouve les effets du tempérament qui est modifié par *la nourriture que nous prenons, par la qualité de l'air que nous respirons, par le climat que nous habitons* (Part. I. p. 122. 123.); qu'elle est obligée de mesurer ses efforts

(*) - - - *Quantum non noxia corpora tardant Terrenique hebetant artus* - - - (Virg. *Æn.* 6.).

sur la foiblesse des organes aux quels elle est unie ; Chap. VIII. 9. 10.
 enforte qu'elle ne peut pas toujours faire usage de
 tout son pouvoir ; & que de là vient que *si elle*
fait mouvoir mon bras, quand rien ne s'y oppose,
elle ne fera plus mouvoir ce bras si on le charge
d'un trop grand poids (Part. I. pag. 52.).

10. D'autre côté l'Auteur du système de la
 nature prétend que *la sensibilité est une suite de*
l'essence & des propriétés des êtres organisés, de
même que la gravité, le magnétisme, l'élasticité,
l'électricité &c. résultent de l'essence ou de la na-
ture de quelques autres (Part. I. pag. 103.);
qu'elle est le résultat d'un arrangement, d'une com-
binaison propre à l'animal en sorte qu'une matie-
re brute & insensible cesse d'être brute pour deve-
nir sensible en s'animalisant, c'est à dire, en se
combinant & s'identifiant avec l'animal (Part. I.
 p. 105.); & que *sentir est cette façon particu-*
lière d'être remué propre à certains organes des
corps animés, occasionnée par la présence d'un
objet matériel qui agit sur ces organes, dont les
mouvements ou les ébranlemens se transmettent au
cerveau (Part. I. pag. 103.); & que l'homme
 en particulier est un être matériel, organisé ou
 conformé de manière à sentir, à penser, à être
 modifié de certaines façons propres à lui seul, à
 son organisation, aux combinaisons particu-
 lières des matières qui se trouvent rassemblées en lui
 (Part. I. pag. 80.). Cette opinion, étoit celle
 de Dicéarque. Ce Philosophe enseignoit que
 » cette faculté par laquelle nous agissons & sen-

- Chap. » tons, est également répandue dans tous les corps
 VIII. » vivans, & qu'on ne peut pas la séparer du corps,
 10. 11. » puisqu'elle n'est rien d'autre que le corps con-
 » formé en sorte qu'il a du sentiment & de l'ac-
 » tivité par un arrangement naturel (*).»

II. Preuve I. *L'homme dans son origine n'est qu'un point imperceptible, dont les parties sont informes, dont la mobilité & la vie échappent à nos regards, en un mot dans lequel nous n'appercevons aucuns signes des qualités que nous appellons sentiment, intelligence, pensée, force, raison, &c. Placé dans la matrice qui lui convient, ce point se développe, il s'étend, il s'accroît par l'addition continuelle de matieres analogues à son être qu'il attire, & qui se combinent & s'assimilent avec lui. Sorti de ce lieu propre à conserver, à développer, à fortifier pendant quelque temps les foibles rudimens de sa machine, il devient adulte; son corps a pris alors une étendue considérable, ses mouvemens sont marqués, il est sensible dans toutes ses parties, il est devenu une masse vivante & agissante, c'est à dire, qui sent, qui pense, qui remplit les fonctions propres aux êtres de l'espece humaine; elle n'en est devenue susceptible que parce qu'elle s'est*
peu

(*) C'est ainsi que je pense devoir traduire le texte de Cicéron (Tuscul. I. §. 10.). *Vinque omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aqualiter esse fusam nec separabilem a corpore, quippe quæ nulla sit, nec quidquam nisi corpus unum & simplex, ita figuratum ut temperatione naturæ vigeas & sentias.*

peu à peu accrue, nourrie, réparée, à l'aide de Chap.
 l'attraction & de la combinaison continuelle qui VIII.
 s'est faite en elle de matieres du genre de celles 11. 12.
 que nous jugeons inertes, insensibles, inanimées ;
 ces matieres néanmoins sont parvenues à former
 un tout agissant, vivant, sentant ; jugeant, rai-
 sonnant, voulant, délibérant, choisissant, ca-
 pable de travailler plus ou moins efficacement à
 sa propre conservation, c'est à dire, au maintien
 de l'harmonie dans sa propre existence (Part. I.
 pag. 72. 73.). L'homme ne voit-il pas que...
 ses passions sont des suites nécessaires de son tem-
 pérament, que ses volontés & ses actions sont dé-
 terminées par ces mêmes passions ? (Part. I. p. 75.)
 De quelque façon que mon esprit ou mon ame se
 trouve dans l'étendue, lorsque mon corps se meut
 en avant, mon ame ne reste pas en arriere (Part. I.
 pag. 94.).

12. Puisque donc cette ame est forcée de
 subir les mêmes changemens que le corps ; puis-
 qu'elle naît & se développe avec lui, qu'elle passe
 comme lui par un état d'enfance, de foiblesse,
 d'inexpérience ; qu'elle s'accroît & se fortifie
 dans la même progression que lui, que c'est alors
 qu'elle devient capable de remplir certaines fonc-
 tions, qu'elle jouit de la raison, qu'elle montre
 plus ou moins d'esprit, de jugement, d'activité ;
 puisqu'elle est sujette comme le corps aux vicissi-
 tudes que lui font subir les causes extérieures qui
 influent sur lui ; qu'elle jouit & souffre conjoint-
 ement avec lui, qu'elle partage ses plaisirs & ses

Chap. peines ; qu'elle est saine lorsque le corps est sain,
 VIII. qu'elle est malade lorsque le corps est accablé par
 12. 13. la maladie ; qu'elle est, ainsi que lui, continuel-
 lement modifiée par les différens degrés de pesan-
 teur de l'air, par les variétés des saisons, par les
 alimens qui entrent dans l'estomac ; puisqu'enfin
 nous ne pouvons nous empêcher de reconnoître
 que dans quelques périodes elle montre les signes
 visibles de l'engourdissement, de la décrépitude,
 & de la mort (Part. I. pag. 94. & 95.), il en ré-
 sulte que cette ame n'est autre chose que le corps
 organisé.

13. Ce détail contient plusieurs suppo-
 sitions gratuites, & une conclusion qui ne résulte
 pas de la prémisse exprimée ni de la prémisse
 sous-entendue, qui d'ailleurs est fausse.

On suppose sans preuve 1^o que l'homme
 dans son origine est tout à fait privé de sentiment :
 je dis *sans preuve* car dire que nous n'en apperce-
 vons *aucuns signes*, n'est pas prouver qu'il n'y a
 point de sentiment.

2^o Que l'homme ne devient une *masse vi-
 vante & agissante* que parce qu'elle s'est peu à peu
accrue, nourrie, & réparée.

3^o Que les passions sont des suites nécessai-
 res du tempérament. Les passions produisent des
 changemens considérables dans la machine ; la
 quantité de ces changemens dépend du tempéra-
 ment ; il en est quelques uns auxquels nous ne
 pouvons pas commander, par exemple on ne peut
 pas s'empêcher de rougir dans certaines occasions :

mais ne pouvons nous pas être les maîtres d'au- Chap.
cun ? Les effets que les passions occasionent dans VIII.
l'ame, sont-ils proportionels aux changemens 13-15
que le corps souffre ; & le sont-ils toujours &
nécessairement ? Voilà ce qui a besoin d'être
prouvé.

14. L'Auteur avance, à ce qu'il semble, que l'homme ne sent & ne pense que lorsqu'il est adulte. Il seroit ridicule de prendre ces expressions à la rigueur ; mais on ne sauroit justifier entièrement l'Auteur. Il affirme au moins que nous ne sentons, ne pensons, & ne remplissons les fonctions propres aux êtres de l'espece humaine que lorsque notre corps a acquis une certaine étendue & consistance. L'enfant qui vient au monde ne sent-il point ? Le même plaisir, la même douleur se font-ils sentir foiblement à l'enfant au maillot, plus fortement à l'enfant de deux ou trois ans, & pleinement à l'adulte ? La conscience, le sentiment de son état a-t-il des degrés ? Quelle raison avons nous de croire que nous sommes privés de tout sentiment dans le ventre de nos meres ? On ne peut s'empêcher de reconnoître que les enfans de l'âge le plus tendre raisonnent sur les choses qu'ils connoissent. L'âge ne fait qu'augmenter le nombre de leurs idées & étendre le champ de leur raisonnement.

15. L'Auteur assure (Part. I. pag. 73.) que les matieres du genre de celles que nous jugeons inertes, insensibles, inanimées parviennent à former un tout agissant, vivant, sentant, jugeant,

Chap. *raisonnant (*)*, *voulant, délibérant, choisissant* ;
 VIII. & nous disons que ces matieres parviennent à faire
 15-17. un tout avec un corps qui est uni à un principe
 qui sent & qui pense. Où est la preuve de ce que
 le système de la nature avance ici ? Il ne peut pas
 dire que c'est un fait ; car nous nions que ce soit
 un fait.

16. Si toutes ces réflexions étoient mal
 fondées, la prémisse exprimée seroit, l'ame s'accroît & s'affoiblit dans le même temps & dans la même proportion que le corps. La prémisse sous-entendue est, si deux choses se perfectionnent & se détériorent dans la même proportion, la première ne diffère absolument point de la seconde.

Je remarque au sujet de la proposition exprimée qu'elle va au delà du fait. Le fait est qu'à mesure que le corps se fortifie ou s'affoiblit, l'ame opère *souvent* avec plus ou moins d'énergie ; & l'on dit qu'elle s'accroît & s'affoiblit *toujours*. Cependant il n'est pas rare de voir des hommes dont le corps est très foible & maladif, & dont les qualités d'esprit surpassent infiniment celles des hommes les plus vigoureux & jouissans de la santé la plus robuste.

17. La proposition sous entendue est fausse. L'accord peut avoir un autre fondement que celui qu'on allègue. Deux choses se perfectionnent & se détériorent dans la même proportion, si elles dépendent d'une cause commune. Deux choses

(*) Apparemment l'Auteur a coutume de juger avant de raisonner.

paroissoient se perfectionner & se détériorer dans Chap.
la même proportion, si l'une est une condition ^{VIII.}
sans laquelle l'autre chose ne peut pas exercer son ¹⁷⁻¹⁹
activité. Le feu s'affoiblit & s'éteint à mesure
que l'air se raréfie: dira-t-on que le feu sans
l'air reste inerte & mort? Pour parler exactement
il faut dire que le feu est toujours feu, mais que
sans air il ne peut déployer son activité. De même
sans le corps l'ame ne fera aucune des fonctions
qu'elle ne peut faire qu'à l'aide du corps, mais il
n'en résulte pas qu'elle ne fasse aucune fonction,
& qu'elle reste inerte & morte.

18. Quand il seroit vrai à la rigueur que
l'ame s'accroît & s'affoiblit avec le corps, il ne
s'ensuit pas que l'ame n'est autre chose que le
corps. J'entends une flûte excellente; je m'é-
crie. Ah! la bonne musique! On me répond,
je le crois bien; c'est Quantz qui joue. Que me
parlez-vous de Quantz? Donnez lui, s'il existe,
une mauvaise flûte, une flûte aigre, discor-
dante; ne tombez vous pas d'accord que votre
Quantz jouera mal; qu'il restera muet si vous lui
otez sa flûte? Ce Quantz n'est donc autre chose
qu'une flûte.

19. Preuve II. *La matiere seule peut agir
sur nos sens, sans lesquels il nous est impossible
que rien se fasse connoître à nous* (Part. I. p. 91.
à la fin). *L'homme ne peut avoir d'idées réelles
que des choses qui agissent, ou qui ont précédem-
ment agi sur ses sens: or il n'y a que des ob-
jets matériels, physiques ou naturels qui puissent*

Chap. *remuer nos organes & nous donner des idées*
 VIII. (Part. II. pag. 90. 91.).
 19.

C'est bien le mouvement seul qui établit des rapports entre notre ame & nos organes, en tant que les organes sont mis en mouvement par l'ame, ou que l'ame reçoit des idées à l'occasion du mouvement des organes. Mais ce n'est pas par le mouvement que nous connoissons notre ame & ses opérations. Je pense; je ne recherche pas à présent si toutes nos pensées sont ou ne sont pas accompagnées d'un mouvement dans le cerveau, je dis qu'assurément ce n'est pas ce mouvement qui m'avertit que je pense.

Il ne suffit pas même pour nous faire connoître tout ce qui se passe hors de nous. Lorsque nous voyons un homme fuir, nous jugeons qu'il est intérieurement agité par la passion de la crainte (Part. I. pag. 15.). Dans l'homme qui fuit, dans la lumière qu'il envoie à nos yeux, dans nos yeux, dans nos nerfs optiques, dans notre cerveau si l'on veut, il y a du mouvement. On dira, ce mouvement en excite un autre qui nous rappelle que nous avons de la crainte quand nous fuyons, & ce second mouvement en produit un troisième qui nous fait juger que le fuyard craint aussi. Je réponds, il faut ou qu'un de ces mouvemens soit le rappel, & l'autre le jugement, ou que le rappel & le jugement dépendent d'un principe qui n'est pas mouvement. Le rappel & le jugement sont des opérations de l'ame; & les opérations de l'ame ne sont pas & ne peuvent pas

être des mouvemens, parce que les propriétés de Chap
ces deux modifications sont contradictoires: donc VIII.
le rappel & le jugement ne sont pas des mouve- 19-20
mens; ils dépendent d'un principe qui n'est pas
mouvement, & le mouvement ne suffit pas pour
nous faire juger que l'homme qui fuit, est agité
par la passion de la crainte: par conséquent le
mouvement ne suffit pas pour nous faire connoître
même tout ce qui se passe hors de nous.

20. Je viens de dire que les opérations de
l'ame ne sont pas & ne peuvent pas être des mou-
vemens, parce que les propriétés de ces deux mo-
difications sont contradictoires; en voici la preu-
ve. Je l'applique aux sensations; car plusieurs
Philosophes prétendent qu'en dernière ana-
lyse toutes nos idées se résolvent en idées de sen-
sation, d'où il résulte que l'ame n'opère que sur
les sensations; & les Philosophes qui sont d'une
opinion contraire, sentiront bien que si les sen-
sations ne peuvent pas être des mouvemens, à
plus forte raison les autres idées, & les opéra-
tions de l'ame sur ces idées, ne peuvent point être
des mouvemens.

Nous avons plusieurs sensations à la fois, &
ces sensations dans l'ame ne se confondent point:
les mouvemens dans un corps se confondent & for-
ment un mouvement composé; ce sont deux faits;
donc la propriété des sensations dans l'ame est
contradictoire à la propriété des mouvemens dans
le corps.

Chap.
VIII.
21.

21. D'ailleurs qu'y a-t-il de plus opposé que le plaisir & la douleur? Cependant il n'est pas rare qu'un degré de mouvement de plus change le plaisir en douleur. La chaleur médiocre est fort agréable; la brûlure ne se peut pas souffrir. C'est quelque degré de mouvement qui produit cette énorme différence. Le degré peut-il changer la nature des choses? Ajoutez ensemble tant de degrés de blanc qu'il vous plaira, vous n'en ferez jamais du noir: donc si les sensations dans l'ame sont liées aux mouvemens des organes, l'un n'est pas l'autre, & n'en dépend point comme l'effet dépend de sa cause.

On pourroit dire que les mouvemens se confondent & se composent lorsqu'ils affectent le même sujet en même temps, & que ce n'est pas le cas des mouvemens qui deviennent sensations. L'ame matérielle reçoit une secousse & par conséquent une sensation: immédiatement après l'ame reçoit une seconde secousse & une seconde sensation. Ces secousses se succèdent si rapidement, que l'ame n'apperçoit pas leur interruption; elle ne distingue pas l'intervalle insensible qui les sépare, & elle croit avoir plusieurs sensations à la fois, quoiqu'elle ne les ait que successivement. C'est ainsi que lorsqu'on tourne promptement un charbon allumé, nous croyons voir un cercle de feu continu, & nous ne voyons qu'un charbon en différens endroits.

Mais nous ne voyons le cercle de feu que parce que la première impression, le premier

mouvement imprimé à l'organe, subsiste aussi long-temps & plus qu'il ne faut au charbon pour faire une seconde impression. Les secousses de l'ame où subsistent-elles? Ce ne peut être que dans l'ame entière ou dans la même partie, puisqu'elle croit avoir toutes ces sensations à la fois; donc le premier mouvement n'est pas fini quand le second commence; il faut que ces deux mouvemens se composent, & les sensations ne se composent point. J'ajoute que les sensations dans l'organe sont plus fortes ou plus foibles, & que dans le principe qui sent, elles n'ont point de degrés. Le bruit d'un coup de canon frappe l'oreille avec plus de force que le son d'une flûte. L'ame sent que l'organe est plus fortement ébranlé dans le premier cas que dans le second; mais elle n'apperçoit pas moins une sensation que l'autre.

Où l'ame sent, ou elle ne sent point. Ce qu'elle sent a différentes modifications ou qualités; c'est un plaisir, c'est une douleur, un petit plaisir, un grand plaisir &c. Mais l'ame également la conscience d'un petit plaisir & d'un grand. C'est la conscience que l'ame a de son état, qui à mon avis est toujours la même, & n'a point de degré. Que j'entende le son d'une flûte ou le bruit d'un canon, je n'ai pas plus la conscience d'entendre l'un que l'autre. La conscience d'un état n'est pas cet état même, ni l'ébranlement de l'organe qui occasionne cet état. Je fais que j'entends jouer de la flûte: cette conscience

Chap. n'est ni le son de la flûte, ni l'ébranlement du
 VIII. nerf acoustique.

21. 22.

Il ne faut pas non plus confondre l'attention avec la perception. En lisant un livre qui attache, on fait attention aux choses, & non aux lettres: cependant l'ame n'appërçoit pas moins les lettres que les choses, puisqu'elles ne parvient à la connoissance des unes que par le moyen des autres.

Si je me suis bien expliqué, l'on m'accordera que les sensations dans l'organe ont des degrés, & qu'elles sont uniformes dans le principe qui sent; donc les unes ne sont pas les autres. Les sensations dans l'organe sont des mouvemens; donc elles ne sont pas des mouvemens dans l'ame; car alors un mouvement plus foible ébranleroit le même sujet autant qu'un mouvement plus fort.

Voici une autre réflexion qui prouve la même chose. Ce que l'ame sent est agréable ou désagréable; le mouvement de l'organe est prompt ou lent, fort ou foible. La vitesse ou la force d'un mouvement n'est pas l'agrément ou le désagrément qui l'accompagne; donc ce qui se passe dans l'ame a des propriétés différentes de celles qu'a ce qui se passe dans l'organe: c'est pourquoi ces deux états sont differens; l'état de l'organe est d'être en mouvement; donc l'état de l'ame n'est pas d'être en mouvement.

22. Il existe donc pour nous, & en nous même & hors de nous, des objets *qui ne peuvent agir sur nos organes*; & les êtres immatériels peu-

vent nous fournir des idées. » Notre ame est-elle
 » donc si vuide que sans les images empruntées du
 » dehors, elle ne soit rien (*)? Toutes nos pen-
 » sées se résolvent en dernière analyse dans des
 » idées simples de sensation & de réflexion. Nous
 » recevons par la sensation toutes les idées des
 » qualités sensibles des corps. La réflexion nous
 » donne les idées de la pensée & de ses modes,
 » comme du doute, de la volonté, de la connois-
 » sance &c." dit Collins (**) avec Descartes, avec
 Locke, avec Leibnitz, avec presque tous les Phi-
 losophes.

23. Il est vrai que Collins ajoute. » Les
 » idées que nous tenons de la réflexion ne sont que
 » postérieures & conséquentes aux idées qui nous
 » viennent de la sensation"; mais il s'avance trop,
 à moins que sous le nom de sensation il ne com-
 prenne le sens intime dans toute son étendue. Af-
 surément il faut commencer par penser avant
 » que de réfléchir sur ses pensées;" mais la ré-
 flexion des Philosophes s'étend au sentiment, & ils
 ont nommé ces idées, idées de réflexion parce qu'on
 n'en sauroit parler sans y avoir réfléchi. C'est
 pourquoi Collins avant d'affirmer que » nos pre-
 » mières pensées ne pouvant pas être des idées de
 » réflexion, il faut qu'elles soient des idées sim-
 » ples de sensation" & que » la pensée est une

(*) Leibnitz nouv. essais sur l'entend. hum. avant propos
 pag. 8.

(**) Essai sur la nature & la destination de l'ame humaine,
 ou Lettre à Dodwell &c. Londres 1749. pag. 208. 209.

Chap. VIII, 23-26. » action qui ne commence d'être en nous que lorsqu'elle y est excitée par l'impression des objets extérieurs qui n'agissent sur nos organes que par le mouvement & le contact » auroit dû prouver que l'ame ne peut pas seulement sentir son existence sans le secours des sens extérieurs. Au reste, cette considération seroit mal fondée, les idées de réflexion ne seroient que postérieures & conséquentes aux idées de sensation, que les premières n'en viendroient pas plus des sens pour cela. Tout ce qui vient après n'est pas l'effet de ce qui précède. Revenons au système de la nature.

24. Si quelque Philosophe a dit que *ce sont les mouvemens internes qui se passent dans l'homme que nous avons nommés ses facultés intellectuelles*, d'abord il a mal dit; il auroit dû dire, c'est la faculté d'avoir des mouvemens internes que nous avons nommé &c., pour ne pas confondre la faculté avec l'acte: en second lieu il faut ou que ce Philosophe prenne le mot *mouvemens* dans le sens figuré, ou qu'il prouve qu'ici l'on doit le prendre dans le sens propre.

25. Que nous ne puissions rien connoître que par les sens, c'est une des propositions dont nous attendons les preuves.

26. Mais enfin *dans la nature il ne peut y avoir que des causes & des effets naturels* (Part. I. pag. 43.): Naturels oui, matériels non. Car l'Auteur appelle naturel ce qui est conforme à l'essence des choses ou aux loix que la nature

préscrit à tous les êtres qu'elle renferme, dans les ordres différens que ces êtres occupent, & dans les différentes circonstances par lesquelles ils sont obligés de passer (Part. I. pag. 12.). L'essence de l'âme est de sentir; la circonstance par où elle est obligée de passer, est d'être unie au corps & de ne pas agir sans lui, donc, de l'aveu de l'Auteur, elle peut être la cause naturelle de tous les effets que nous lui attribuons, qui sont très naturels.

27. Vous ne m'avez pas bien compris, dira, peut-être, l'Auteur. Lisez (Part. II. p. 126.) ces paroles. *Nous connoissons en nous mêmes des modifications que nous nommons des sentimens, des pensées, des volontés, des passions; faute de connoître notre essence propre & l'énergie de notre organisation particulière, l'on attribue ces effets à une cause cachée & distinguée de nous mêmes, que l'on a dit être spirituelle, parce qu'elle sembloit agir différemment de notre corps: cependant la réflexion nous prouve que des effets matériels ne peuvent partir que d'une cause matérielle.* Vous verrez qu'effets naturels, & effets matériels, nature & matière, sont la même chose.

Je réponds que cette explication n'est qu'un tas de pétitions de principe. On prend pour accordé 1^o que les pensées, les volontés &c. sont des effets matériels; 2^o que la nature ne renferme que matière & mouvement; 3^o qu'un être immatériel ne peut ni donner l'existence ni modifier la

Chap.

VIII.

26. 27.

Chap. matiere & le mouvement. Ces trois articles sont
VIII. au nombre de ceux dont on dispute.

27-29.

28. *Les passions sont des façons d'être ou des modifications de l'organe intérieur, attiré ou repoussé par les objets ; & qui , par conséquent, est soumis à sa maniere aux loix physiques de l'attraction & de la répulsion.* L'organe intérieur, le cerveau, est matériel ; tous les changemens se réduisent à des secousses, à des mouvemens ; si donc il est attiré ou repoussé par les objets, qui sont aussi matériels, il l'est comme les autres corps qui ne sont susceptibles que de mouvement. Que veut dire l'Auteur en déclarant que le cerveau est soumis à sa maniere aux loix physiques de l'attraction & de la répulsion ? Dans un sujet de cette importance peut-il se contenter d'une expression vague ?

A sa maniere. Ne devoit-il pas expliquer cette maniere par les phénomènes connus qui accompagnent les passions ? Cette maniere change-t-elle les loix physiques de l'attraction & de la répulsion ? Si elle les change, c'est dire que le cerveau est soumis à des loix auxquelles il n'est point soumis. En quoi consistent ces changemens ? Si l'on ne fait pas précisément quelles sont les loix auxquelles le cerveau est soumis lorsqu'il est attiré ou repoussé par les objets, sur quel fondement assure-t-on que les passions sont les effets de ces loix qu'on ignore ?

29. Le cerveau, dit-on, est dans les passions soumis à sa maniere aux loix physiques de

l'attraction; donc il est soumis en quelque manière Chap. VIII.
re, & cette assertion sera démontrée fautive, s'il 29. 30.
est prouvé que le cerveau n'est soumis en aucune
manière aux loix de l'attraction pour ce qui re-
garde les passions (*).

30. L'effet de l'attraction est un mouve-
ment local, ou du moins une tendance au mouve-
ment local. Pour voir si le cerveau sent cette
tendance, considérons une des passions les moins
turbulentes, le desir. Quand l'objet de nos de-
sirs est devant ou derrière nous, sentons nous que
notre cerveau soit poussé en avant ou en arrière?
Sentons nous cette pesanteur de tête qui est la
suite nécessaire de la tendance au mouvement que
le cerveau doit éprouver? Lorsque tourmenté
*d'une soif ardente, je me figure en idée ou j'ap-
perçois réellement une fontaine dont les eaux pu-
res pourroient me désaltérer* (Part. I. pag. 191.),
si je l'apperois réellement, est-ce que mon cer-
veau se sent attiré vers la fontaine? Si je ne fais
que me la figurer en idée, de quel côté mon cer-
veau est-il attiré? Un objet imaginaire est-il
doué d'une force attractive? Cependant je desire
ardemment cette fontaine. Si l'on m'annonce
*en ce moment que l'eau que je desire & que j'ap-
perçois, est empoisonnée*, je l'évite avec horreur.
Ce n'est pas le poison qui me cause ce mouvement
de répulsion: le poison étoit dans l'eau avant que

(*) C'est Mr. Weguelin de l'Académie Royale des Sciences
& Belles Lettres & Professeur en Histoire à l'Académie des Gentils-
hommes, qui m'a mis sur la voie de ce raisonnement.

Chap. je le fusse, & j'étois attiré, selon l'Auteur.
 VIII. Sont-ce les paroles? On ne dira pas cette ab-
 30-32. surdité.

31. La force de l'attraction, le corps attiré étant le même, suit la raison composée de la directe des masses qui attirent, & de l'inverse des quarrés des distances. Plaçons l'homme altéré à la même distance des deux fontaines également claires & saines, mais dont l'une est plus abondante que l'autre, est-il attiré vers la plus abondante? Qu'elles soient également claires, saines, & abondantes, mais à distances inégales: notre homme courra à la plus prochaine. Sans doute: est-ce de celà qu'il est question? On demande si son cerveau est attiré en raison inverse des quarrés des distances; s'il se sent quatre fois moins attiré vers celle qui est deux fois plus loin. Horace gagne un jour de la soif dans ses promenades à la campagne, & voit la fontaine de Blanduse à cent pas de lui; quelques jours après il a la même soif, & voit la même fontaine à cinquante pas; la desire-t-il dans cette dernière occasion quatre fois plus ardemment que dans la première? Et quand l'homme altéré desire une fontaine qu'il ne voit pas, dont même il ne se fait pas une image distincte, quelle est la masse & quelle est la distance qui règle la force de l'attraction?

32. *Parmi les matieres que nous voyons, les unes sont constamment disposées à s'unir, tandis que d'autres sont incapables d'union.... Les moralistes désignent cette disposition & les effets*

*qu'elle produit sous le nom d'amour & de haine, Chap. VIII.
d'amitié ou d'averfion.*

*Castor gaudet equis, ovo prognatus eodem
Pugnis.* 32. 33.

Ainsi les matieres dont sont composés les chevaux & les cestes étoient constamment disposées à s'unir à celles dont étoient composés Castor & Pollux. Cicéron aimoit passionément la philosophie & la célébrité; de quelles matieres sont elles composées?

33. *Les hommes, comme tous les autres êtres de la nature, éprouvent des mouvemens d'attraction & de répulsion.* Nous savions sans le système de la nature que si l'on jette un homme du haut d'une tour, il tombe comme une masse de plomb. Il falloit prouver que le principe qui sent, éprouve l'attraction & la répulsion au sens propre, & que les volontés sont l'effet de l'attraction ou de la répulsion. Quelques mots de Cicéron affectent César, en sorte qu'il laisse tomber ses tablettes, & absout un criminel qu'il avoit résolu de condamner. Quelques vers de Virgile font évanouir Auguste & Livie, & attirent au père une récompense considérable. Quelle attraction, quelle répulsion peut-on imaginer pour expliquer ces faits? Les paroles prononcées ne renferment de matériel que l'air mu d'une certaine maniere. Il met en mouvement l'organe de l'ouïe, quelques parties du cerveau si l'on veut. Ces parties attirent-elles, repoussent-elles les tablettes de César & les parties sensibles, d'Au-

Chap. guste & de Livie? Elles repoussent sans doute
 VIII. celles du cerveau de César qui avoient résolu la
 33-34. condamnation de l'accusé, & attirent celles qui
 portoient son absolution.

34. Preuve III. *Nous ne sentons qu'à l'aide des nerfs répandus dans notre corps, qui n'est pour ainsi dire, qu'un grand nerf, ou qui ressemble à un grand arbre, dont les rameaux éprouvent l'action des racines, communiquée par le tronc. Dans l'homme les nerfs viennent se réunir & se perdre dans le cerveau; ce viscère est le vrai siège du sentiment; celui-ci (le cerveau sans doute), de même que l'araignée que nous voyons suspendue au centre de sa toile, est promptement averti de tous les changemens marqués qui surviennent au corps, jusqu'aux extrémités duquel il envoie ses filets ou rameaux. L'expérience nous démontre que l'homme cesse de sentir dans les parties de son corps dont la communication avec le cerveau se trouve interceptée; il sent imparfaitement ou ne sent point du tout dès que cet organe lui même est dérangé ou trop vivement affecté. (Part. I. pag. 103. 104.). Le cerveau est le centre commun où viennent aboutir & se confondre tous les nerfs répandus dans toutes les parties du corps humain: c'est à l'aide de cet organe intérieur que se font toutes les opérations que l'on attribue à l'âme; ce sont des impressions, des changemens, des mouvemens communiqués aux nerfs qui modifient le cerveau; en conséquence il réagit, & met en jeu les organes du*

corps, ou bien il agit sur lui même, & devient Chap. VIII.
capable de produire dans sa propre enceinte une
grande variété de mouvemens que l'on a désignés 34-36.
sous le nom de facultés intellectuelles (Part. I.
pag. 100. 101.).

35. Il est incontestable que nous ne sentons qu'à l'aide ou par le moyen des nerfs, qui ne se rendent pas tous au cerveau. J'ai accordé (§. 3.) que nous ne sentons qu'à l'aide du cerveau. Nous disons que c'est une des loix de l'union de l'ame qui sent, avec le corps qui ne sent point. Il s'agit de prouver que c'est le cerveau même qui sent. Quantz ne joue qu'à l'aide de sa flûte, peut-on conclure que c'est la flûte qui joue?

Le cerveau complete la toile avec les nerfs, il en est le centre, l'origine; quelle est l'araignée?

36. Le cerveau seroit-il à la fois le centre de la toile & l'araignée? Examinons comment elle se tirera d'affaire dans un seul cas. Je vois un objet éloigné, & je le vois éloigné. Qu'on explique ce phénomène dans la supposition que c'est le cerveau qui sent. La lumière modifiée & réfléchie par l'objet imprime sur la rétine de mon œil un mouvement que les nerfs portent au cerveau sans qu'on sache comment. Mon cerveau sent donc qu'il est mis en mouvement d'une certaine manière; & c'est ce que je ne sens pas. Je vois l'objet, je ne sens aucun mouvement. Quand on accorderoit que le cerveau voit en se sentant remué, est-il possible qu'il rapporte à un objet éloigné le

Chap. mouvement qu'il éprouve en lui même? La toile

VIII. de cette araignée s'étend-elle jusqu'aux étoiles

36. 37. fixes? Un aveugle qui touche un corps avec le bout de son bâton, juge-t-il de la distance de ce corps, s'il ignore la longueur de son bâton?

37. Si le cerveau *réagit & met en jeu les organes du corps* en conséquence des mouvemens communiqués aux nerfs, il réagit toutes les fois que les nerfs sont remués; comment arrive-t-il qu'en voyant un même objet, une fois je m'en approche, une fois je m'en éloigne, & une fois je me tiens à ma place? Dire que c'est parce qu'il a une volonté, parce qu'il agit sur lui même, c'est supposer ce qui est en question, & de plus c'est se contredire; car si le cerveau agit sur lui même par sa propre énergie, il n'agit pas en conséquence des mouvemens communiqués aux nerfs.

Quand on dit que le cerveau réagit sur lui même, veut-on dire que le cerveau se donne des mouvemens différens de ceux qui sont communiqués aux nerfs? Ou veut-on dire qu'une partie du cerveau reçoit les mouvemens communiqués aux nerfs, & que l'autre partie se donne des mouvemens qu'elle n'a pas reçus? Un corps réagit sur un autre lorsque par sa résistance il altère le mouvement de l'autre corps. Peut-on se former une idée d'un corps qui réagit sur lui même, ou d'une machine qui réagit sur elle même? Cet assemblage de mots, *le cerveau agit sur lui même*, ne présente aucun sens à mon esprit; s'il renfer-

me. une proposition intelligible, elle n'est sou- Chap.
tenue d'aucune preuve, non plus que celle ci, le VIII.
cerveau sent. 37-39.

38. L'Auteur dira-t-il que la chose est démontrée, puisque *c'est la secousse distincte, ou la modification marquée que le cerveau éprouve, qui constitue la conscience?* (Part. I. pag. 108.) Je répondrai que c'est une pure pétition de principe. Il convient que la conscience est l'acte (*) par le quel je sai que je pense, & que mes pensées & mes actions sont à moi & non pas à un autre. (Part. I. pag. 108. note), & par conséquent que j'existe. Il falloit prouver que cet acte consiste dans une secousse du cerveau, & que c'est le cerveau qui sent son existence & ses pensées.

39. Preuve IV. *Une matiere brute & insensible cesse d'être brute pour devenir sensible en s'animalisant, c'est à dire, en se combinant & s'identifiant avec l'animal* (Part. I. pag. 105.). Tout animal est un être organisé; donc la sensibilité est une suite de l'organisation.

Où est la preuve de la proposition, *une matiere brute & insensible cesse d'être brute pour devenir sensible?* Celui qui croiroit la trouver dans la suite de ce passage, *c'est ainsi que le lait, le pain, & le vin se changent en la substance de l'homme, qui est un être sensible*, prendroit un

(*) L'Auteur qui rapporte la définition du Dr. Clarke, dit *un acte réfléchi*: je trouve que nous avons un sentiment habituel qui n'est pas réfléchi; c'est pourquoi j'ai omis ce mot, qui d'ailleurs me semble inutile.

Chap. exemple pour une preuve. Il est vrai que les ali-
 VIII. mens *se changent en la substance* du corps de
 39. 40. *l'homme* qui s'en nourrit; il est vrai que *l'homme*
est un être sensible; mais la proposition à prou-
 ver est que le corps de l'homme est sensible, &
 que par conséquent la matière brute & insensible
 cesse d'être brute pour devenir sensible en se chan-
 geant en la substance de l'homme.

40. C'est, dira, peut-être, l'Auteur, ce
 que j'ai prouvé, lorsque j'ai observé que quoique
le vin n'ait pas les qualités que nous appelons
esprit ou courage, cependant nous voyons qu'il
en donne quelquefois à des hommes que nous en
supposons totalement dépourvus. De même, que
 quoique nous ne puissions pas appeler la nature
intelligente à la manière de quelques uns des êtres
qu'elle renferme, - - - elle peut néanmoins
 produire des êtres intelligens en rassemblant des
 matières propres à former des corps organisés
d'une façon particulière, d'où résulte la faculté
 que nous nommons intelligence & les façons d'a-
 gir qui sont des suites nécessaires de cette pro-
 priété (Part. I. pag. 68. 69.): que pour avoir
 de l'intelligence, des desseins, & des vues, il
 faut avoir des idées; pour avoir des idées il faut
 avoir des organes & de sens (Part. I. pag. 69.).
 Car, un être intelligent est un être qui pense, qui
 veut, qui agit pour parvenir à une fin. Or pour
 penser, pour vouloir, pour agir à notre manière,
 il faut avoir des organes & un but semblables aux
 nôtres (Part. I. pag. 66.).

41. Le vin n'a ni esprit ni courage, & Chap. VIII.
pourtant il en donne quelquefois; de même la
combinaison de certaines matieres peut produire 41. 42.
l'intelligence. Le premier membre de cette com-
paraïson pose en fait ce qui est en question. Nous
disons que le vin ne donne ni esprit ni courage;
qu'il ne fait qu'introduire dans l'organe matériel
une combinaison nouvelle; & que si les actions
de l'ame sont changées, c'est uniquement parce
que l'organe par lequel elle agit, est changé.
On ne peut donc faire usage de cette comparaïson
qu'après avoir prouvé d'ailleurs que l'ame consiste
dans l'organisation, ou qu'effectivement & dans
la rigueur de termes, le vin donne de l'esprit &
du courage.

42. On ne peut pas avoir de l'intelligence
sans idées, la chose est certaine; on ne peut pas
avoir des idées sans organes, c'est ce qu'on n'ac-
corde point..... Mais *c'est en nous mêmes que*
nous puisons l'idée d'intelligence. Nous la re-
fusions à tous les êtres qui n'agissent point à notre
maniere, nous l'accordons à ceux que nous sup-
posons agir comme nous (Part. I. pag. 66.);
nous appelons intelligens les êtres organisés à
notre maniere, dans lesquels nous voyons des fa-
cultés propres à se conserver, à se maintenir dans
l'ordre qui leur convient, à prendre les moyens né-
cessaires pour parvenir à cette fin, avec la conscien-
ce de leurs mouvemens propres (Part. I. p. 65.).

J'avoue que si nous étions dépourvus d'intel-
ligence, nous n'en aurions pas l'idée, parce qu'il

Chap. n'y a que des être intelligens qui ayent des idées;
 VIII. & que si nous n'avions pas l'idée d'intelligence,
 42. 43. nous ne pourrions pas la forger, parceque les
 { hommes ne forgent aucune idée: mais de ce que
 43. nous avons de l'intelligence & des organes, il n'en
 { résulte point que tout être organisé soit intelli-
 { gent, ni que tout être intelligent soit organisé,
 dans le sens qu'on attache ordinairement au mot
 d'intelligence qui signifie la faculté d'avoir & de
 combiner des idées. *La conscience de ses mou-
 vemens*, ou plutôt de ses états, de ses modifi-
 cations peut se trouver dans un être déstitué d'or-
 ganes: au moins le contraire n'est pas prouvé.

Nous accordons l'intelligence à tous les êtres
 que nous supposons nous ressembler en ce qu'il
 pensent; non en ce que nous les supposons penser de
 la même manière que nous pensons, c'est à dire,
 d'une manière dépendante des organes jusqu'à un
 certain point.

43. C'est envain qu'on en appelle à l'expé-
 rience, qui nous montrera que dans nous mêmes,
 ainsi que dans tous les objets qui agissent sur
 nous, il n'y a jamais que de la matière douée de
 propriétés différentes, diversement combinée, di-
 versément modifiée, & qui agit en raison de ces
 propriétés (Part. I. pag. 80.). Car, quelles
 sont ces expériences? Je n'en connois qu'une,
 qu'on exprime fort mal en disant je suis matière
 & je pense.

Mais vous qui sentez & êtes matière, quelle
 sorte de matière êtes vous? Vous n'êtes ni veine,

ni artère, ni sang, ni chair, ni os. Vous n'êtes point nerf, car les nerfs en eux mêmes ne sentent point. Liez-en un, la partie qui est plus éloignée du cerveau que la ligature, ne sent point. Vous n'êtes pas cerveau; bien des personnes qui vivoient, sentoient, & pouvoient dire comme vous, je suis matière & je sens, avoient le cerveau ossifié, ou pourri, ou réduit en eau. Êtes vous le corps calleux? Il est vrai que la simple pression de ce corps est accompagnée de la perte de la raison & du sentiment. Mais si ce fait prouve qu'afin que l'homme sente il est nécessaire que le corps calleux soit libre, il prouve aussi que ce corps ne sent rien; car s'il sentoient, la pression exciteroit en lui une douleur très vive. Le reste du corps pourroit perdre le sentiment, mais il est impossible que la partie qui sent, soit comprimée sans le sentir.

La vérité est que je fais par expérience que mon corps est matériel & organisé, & que de plus je pense; mais cette expérience ne me dit point que c'est mon corps qui pense. Au contraire l'expérience fait voir, comme Cicéron l'a bien observé (*), que l'on ne rencontre rien dans la matière brute qui montre qu'elle ait la faculté de se ressouvenir, & de penser, qu'elle puisse se rappeler le passé, considérer le présent, & prévoir l'avenir.

(*) *His enim in naturis nihil inest quod vim memoria, metis, cogitationis habeat, quod & præterita teneat, & futura provideat, & complendi possit præsentia* (Cic. Tusc. I. §. 27.)

Chap.

VIII.

44

44. Après tout, dit l'Auteur, il faut avouer qu'*attribuer les effets que nous voyons à la nature, à la matière diversément combinée, aux mouvemens qui lui sont inhérens, c'est leur donner une cause générale & connue* (Part. II. pag. 170. 171.) Mais il faut faire voir que cette cause peut produire l'effet qu'on lui attribue; autrement quelque connu que soit le sujet qu'on assigne comme cause de cet effet, la cause reste toujours inconnue. Vous dites, nous connoissons la matière; donc elle est la cause de la sensibilité; c'est la matière qui sent; *vouloir remonter plus haut, c'est s'enfoncer dans les espaces imaginaires, où nous ne trouvons jamais qu'un abîme d'incertitudes & d'obscurités* (Part. II. pag. 171.) Je réponds, je connois la matière, mais ou faites moi voir qu'elle peut sentir, ou trouvez bon que je remonte plus haut, & que je cherche un autre cause de cet effet; quand je l'aurai découverte je verrai si *nous n'y trouvons qu'un abîme d'incertitudes & d'obscurités*. Il s'agit à présent de décider si la matière peut ou ne peut pas produire les effets que vous lui attribuez. Pour expliquer le magnétisme, l'électricité, l'attraction, suffit-il de dire, c'est la matière qui produit tous ces phénomènes? Les Physiciens se moqueroient d'un pareil interprète de la nature. Ils lui diroient, vous devez déterminer quelle matière c'est, comment elle se meut, calculer les effets que cette matière mue produit suivant les loix des mécaniques, sur les

corps qu'elle affecte &c.; & les Physiciens au- Chap.
roient raison. Aurai-je tort en demandant, si VIII.
pour expliquer la sensibilité de l'ame, il suffit de 44-45
dire, elle est le résultat de la matiere organisée?

45. On peut donner cette explication, continue l'Auteur, dont je crois nécessaire de rapporter le texte entier. *La premiere faculté que nous voyons dans l'homme vivant, & celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment. Quelqu'inexplicable que cette faculté paroisse au premier coup d'œil, si nous l'examinons de près nous trouverons qu'elle est une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés, de même que la gravité, le magnétisme, l'élasticité, l'électricité &c. résultent de l'essence ou de la nature de quelques autres, & nous verrons que ces derniers phénomènes ne sont pas moins inexplicables que ceux du sentiment. Cependant si nous voulons nous en faire une idée précise, nous trouverons que sentir est cette façon particulière d'être remué propre à certains organes des corps animés, occasionée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les mouvemens ou les ébranlemens se transmettent au cerveau. Nous ne sentons qu'à l'aide des nerfs répandus dans notre corps, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un grand nerf, ou qui ressemble à un grand arbre dont les rameaux éprouvent l'action des racines, communiquée par le tronc. Dans l'homme les nerfs viennent se réunir & se perdre dans le cerveau; ce viscere est le vrai siege du*

Chap. sentiment ; celui-ci , de même que l'araignée que
 VIII. nous voyons suspendue au centre de sa toile , est
 45-47. promptement averti de tous les changemens mar-
 qués qui surviennent au corps , jusqu'aux extré-
 mités duquel il envoie ses filets , ou rameaux.
 L'expérience nous démontre que l'homme cesse
 de sentir dans les parties de son corps dont la
 communication avec le cerveau se trouve inter-
 ceptée ; il sent imparfaitement , ou ne sent point
 du tout dès que cet organe lui même est dérangé
 ou trop vivement affecté.

46. Quoiqu'il en soit la sensibilité du cer-
 veau & de toutes ses parties est un fait. Si l'on
 nous demande d'où vient cette propriété ? Nous
 dirons qu'elle est le résultat d'un arrangement ,
 d'une combinaison propre à l'animal , en sorte
 qu'une matière brute & insensible cesse d'être brute
 pour devenir sensible en s'animalisant , c'est-à-
 dire , en se combinant & s'identifiant avec l'ani-
 mal. C'est ainsi que le lait , le pain & le vin se
 changent en la substance de l'homme qui est un
 être sensible ; ces matières brutes deviennent sen-
 sibles en se combinant avec un tout sensible.
 (Part. I. pag. 103. 105.) Ici l'Auteur aban-
 donne son organisation pour adopter une autre
 hypothèse , que j'examinerai dans la suite , &
 qu'il abandonne encore pour revenir à son systè-
 me ; il poursuit donc

47. La conformation , l'arrangement , le
 tissu , la délicatesse des organes tant extérieurs
 qu'intérieurs qui composent l'homme & les ani-

maux, rendent leurs parties très mobiles, & font Chap. que leur machine est susceptible d'être remuée avec VIII. une très grande promptitude. Dans un corps 47. 48. qui n'est qu'un amas de fibres & de nerfs, réunis dans un centre commun, toujours prêts à jouer, contigus les uns aux autres: dans un tout composé de fluides & de solides dont les parties sont, pour ainsi dire, en équilibre, dont les molécules les plus petites se touchent, sont actives & rapides dans leurs mouvemens, se communiquent réciproquement & de proche en proche les impressions, les oscillations, les secousses, qui lui sont données; dans un tel composé, dis-je, il n'est point surprenant que le moindre mouvement se propage avec célérité, & que les ébranlemens excités dans les parties les plus éloignées ne se fassent très promptement sentir dans le cerveau que son tissu délicat rend susceptible d'être très aisément modifié lui même. L'air, le feu & l'eau, ces agens si mobiles, circulent continuellement dans les fibres & les nerfs qu'ils pénètrent & contribuent, sans doute, à la promptitude incroyable avec laquelle le cerveau est averti de ce qui se passe aux extrémités du corps.

48. Malgré la grande mobilité dont son organisation rend l'homme susceptible; quoique des causes tant intérieures qu'extérieures agissent continuellement sur lui; il ne sent pas toujours d'une manière distincte ou marquée les impressions qui se font sur ses organes, il ne les sent que lorsqu'elles ont produit un changement qu

Chap. *quelque secousse dans son cerveau. C'est ainsi*
 VIII. *que, quoique l'air nous environne de toutes parts,*
 48. 49. *nous ne sentons son action que lorsqu'il est modi-*
fié de façon à frapper avec assez de force nos or-
ganes & notre peau pour que notre cerveau soit
averti de sa présence. C'est ainsi que dans un
sommeil profond & tranquille, qui n'est troublé
par aucun rêve, l'homme cesse de sentir: enfin
c'est ainsi que malgré les mouvemens continuels
qui se font dans la machine humaine, l'homme
paroît ne rien sentir, lorsque tous ces mouve-
mens se font dans un ordre convenable; il ne
s'apperçoit pas de l'état de santé, mais il s'ap-
perçoit de l'état de douleur ou de maladie, parce
que dans l'un son cerveau n'est point trop vive-
ment remué, au lieu que dans l'autre ses nerfs
éprouvent des contractions, des secousses, des
mouvemens violens & désordonnés qui l'avertis-
sent que quelque cause agit fortement sur eux, &
d'une façon peu analogue à leur nature habituel-
le; voilà ce qui constitue la façon d'être que nous
nommons douleur.

49. *D'un autre côté il arrive quelquefois*
 { *que des objets extérieurs produisent des change-*
mens très considérables sur notre corps, sans que
nous nous en appercevions au moment où ils se
font. Souvent dans la chaleur d'un combat un
soldat ne s'apperçoit point d'une blessure dange-
reuse, parce qu'alors les mouvemens impétueux,
multipliés & rapides dont son cerveau est assailli,
l'empêchent de distinguer les changemens particu-

liers qui se font dans une partie de son corps. Chap. VIII.
 Enfin lorsqu'un grand nombre de causes agissent 49-51.
 à la fois & trop vivement sur l'homme, il suc-
 combe, il tombe en défaillance, il perd la con-
 noissance, il est privé du sentiment.

50. En général le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut distinguer les impressions faites sur les organes; c'est la secousse distincte, ou la modification marquée qu'il éprouve qui constitue la conscience. D'où l'on voit que le sentiment est une façon d'être ou changement marqué produit dans notre cerveau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent, soit de la part des causes extérieures soit de la part des causes intérieures qui les modifient d'une façon durable ou momentanée. En effet sans qu'aucun objet extérieur vienne remuer les organes de l'homme il se sent lui même, il a la conscience des changemens qui s'opèrent en lui; son cerveau est alors modifié, ou bien il se renouvelle des modifications antérieures. N'en soyons point étonnés; dans une machine aussi compliquée que le corps humain, dont les parties sont cependant toutes contigues au cerveau, celui-ci doit être nécessairement averti des chocs, des embarras, des changemens qui surviennent dans un tout, dont les parties sensibles de leur nature sont dans une action & une réaction continuelle & viennent toutes se concentrer en lui.

51. Lorsqu'un homme éprouve les douleurs de la goutte, il a la conscience, c'est-à-dire, il

Chap. sent intérieurement qu'il se fait en lui des chan-
 VIII. gemens très marqués, sans qu'aucune cause exté-
 51. 52. rieure agisse immédiatement sur lui; cependant
 en remontant à la vraie source de ces change-
 mens, nous trouverons que ce sont des causes
 extérieures qui les produisent, tels que l'organi-
 sation & le tempérament reçus de nos parents,
 certains alimens, & mille causes inappréciables
 & légères qui, en s'amassant peu à peu produi-
 sent l'humeur de la goutte, dont l'effet est de se
 faire sentir très vivement. La douleur de la
 goutte fait naître dans le cerveau une idée ou une
 modification qu'il a le pouvoir de se représenter
 ou de réitérer en lui, même lorsqu'il n'a plus la
 goutte: son cerveau par une série de mouvemens
 se remet alors dans un état analogue à celui où
 il étoit, quand il éprouvoit réellement cette dou-
 leur, il n'en auroit aucune idée, si jamais il ne
 l'avoit sentie.

52. L'on appelle sens les organes visibles
 de notre corps par l'intermède desquels le cerveau
 est modifié. On donne différens noms aux mo-
 difications qu'il reçoit. Les noms de sensations,
 de perceptions, d'idées ne désignent que des chan-
 gemens produits dans l'organe intérieur à l'occa-
 sion des impressions que font sur les organes ex-
 térieurs les corps qui agissent sur eux. Ces chan-
 gemens considérés en eux mêmes se nomment sen-
 sations; ils se nomment perceptions dès que l'or-
 gane intérieur les apperçoit ou en est averti; ils
 se nomment idées lorsque l'organe intérieur rap-
 porte

porte ces changemens à l'objet qui les a produits. Chap. VIII.

53. Toute sensation n'est donc qu'une secousse donnée à nos organes ; toute perception est cette secousse propagée jusqu'au cerveau ; toute idée est l'image de l'objet à qui la sensation & la perception sont dues. D'où l'on voit que si nos sens ne sont remués, nous ne pouvons avoir ni sensations, ni perceptions, ni idées ; comme nous aurons occasion de le prouver à ceux qui pourroient encore douter d'une vérité si frappante. 52-54

54. C'est la grande mobilité dont l'organisation de l'homme le rend capable, qui le distingue des autres êtres que nous nommons insensibles & inanimés ; ce sont les différens degrés de mobilité dont l'organisation particulière des individus de notre espèce les rend susceptibles, qui mettent entre eux des différences infinies & des variétés incroyables tant pour les facultés corporelles que pour celles qu'on nomme mentales ou intellectuelles. De cette mobilité plus ou moins grande résulte l'esprit, la sensibilité, l'imagination, le goût, &c..... Mais suivons pour le présent les opérations de nos sens, & voyons la manière dont les objets extérieurs agissent sur eux & les modifient, nous examinerons ensuite la réaction de l'organe intérieur (Part. I, pag. 106. 110.). Ensuite l'Auteur parle de chaque sens en particulier, & donne une idée de leur construction, & des connoissances qu'il nous fournis-

Chap. sent, sans rien ajouter à ce qu'on trouve dans
 VIII. tous les livres qui traitent de cette matiere.
 54-56.

55. Le Lecteur a sans doute apperçu dans ce long passage plusieurs assertions, beaucoup de confiance, & point de preuves; mais entrons dans quelque détail.

J'ai remarqué déjà que le sentiment est une faculté que toutes les autres supposent, & non d'où toutes les autres découlent.

56. *Nous ne sentons qu'à l'aide des nerfs répandus dans notre corps.... La conformation, l'arrangement, le tissu, la délicatesse des organes tant extérieurs qu'intérieurs qui composent l'homme & le animaux, rendent leurs parties très mobiles (pag. 106.).*

L'expérience nous enseigne que les ébranlemens excités dans les parties les plus éloignées du corps se font très promptement sentir à l'ame, qu'on place dans le cerveau. Mais ce que l'Auteur avance comme une explication de ce fait, est fort vague; deplus il est contredit par tous les Anatomistes. Ils ont observé que les nerfs sont mols, & différemment pliés, qu'ils ne sont pas droits & tendus comme les cordes d'un instrument: ainsi les fibres & les nerfs, quoique si l'on veut, réunis dans un centre commun, &, contigus les uns aux autres; ne sont jamais prêts à jouer; & les ébranlemens causés par les objets extérieurs ne peuvent pas aisément se communiquer au siege de l'ame par le nerf même. C'est pourquoi plusieurs Anatomistes ont imaginé les

esprits animaux, dont on ignore totalement la Chap. nature, & dont l'existence n'est pas seulement in-^{VIII.} diquée par nos sens & par nos instrumens, & est 56-58. contestée par d'autres Anatomistes. Ensorte que, selon tous les experts dans cette science, il est fort surprenant que dans notre corps le moindre mouvement se propage avec tant de célérité.

57. Je ne comprends point pourquoi l'Auteur parle ici des fluides & des solides. *Nous ne sentons qu'à l'aide des nerfs*; les autres solides & les fluides ont beau être en équilibre, & pleins des molécules qui se touchent, qui sont actives & rapides dans leurs mouvemens, ils ne contribuent point au sentiment; ils peuvent tout au plus, communiquer aux nerfs les impressions qu'ils ont reçues; mais il faut expliquer comment l'impression reçue par un nerf se communique au cerveau.

58. La sensibilité est une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés, de même que la gravité, le magnétisme, l'élasticité, l'électricité &c. résultent de l'essence ou de la nature de quelques autres, & nous verrons que ces derniers phénomènes ne sont pas moins inexplicables que ceux du sentiment (pag. 103.).

Le magnétisme, l'élasticité, l'électricité &c. résultent-elles de l'essence des corps pesans, magnétiques, élastiques &c., ou de celle des corps qui causent la gravité, le magnétisme, l'élasticité &c.? Ne résultent-elles pas plutôt d'un certain rapport de constitution que les uns ont avec

Chap. les autres? Ce rapport est certainement le prin-
 VIII. cipe du magnétisme & de l'électricité. Il est
 58-59. incertain s'il est le principe de la gravité & de
 l'élasticité. La dernière peut être l'effet de la com-
 binaison des parties du corps élastique: la gravité
 ne sauroit l'être, puisque tous les corps, quelle
 que soit leur texture, sont pesans. Dans une pa-
 rité destinée à rendre vraisemblable, ou du moins
 à éclaircir une proposition importante, est-il per-
 mis d'entasser des choses si différentes?

Je ne vois que du mouvement local dans les
 effets de ces propriétés; en sorte que la parité de
 l'Auteur se réduit à dire, comme de la nature de
 quelques corps résultent des propriétés qui toutes
 menent au mouvement, de même de la nature
 des corps organisés résulte la sensibilité qui mène
 à un effet contradictoire au mouvement; car nous
 avons montré que telles sont les sensations.

On veut prouver que la sensibilité est *une*
suite de l'essence & des propriétés des êtres orga-
nisés, & pour éclaircir cette proposition con-
 testée on a recours à des phénomènes qui jusqu'ici
 sont inexplicables. C'est dire, quelques corps,
 parce qu'ils sont constitués d'une certaine manie-
 re, produisent des effets qu'on n'a pas encore pu
 expliquer en détail, donc l'organisation peut pro-
 duire le sentiment. Est-ce bien raisonner?

59. L'Auteur avoue que les nerfs ne sen-
 tent point, car *l'homme cesse de sentir dans les*
parties de son corps dont la communication avec
le cerveau se trouve interceptée (pag. 104.), &

cette partie contient des nerfs. Ils contribuent beaucoup à l'organisation; selon l'Auteur même, ^{VIII.} il n'y a que le cerveau qui sente, & le reste de l'organisation ne sert qu'à porter les impressions au cerveau, donc la sensibilité n'est pas en général le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal (pag. 105.); elle est tout au plus le résultat de l'organisation du cerveau. 59. 60. } 73

L'Auteur prétend que la sensibilité du cerveau & de toutes ses parties est un fait; & il nous rappelle (pag. 104. note) que les mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Paris nous fournissent des preuves de ce qu'on avance ici; ils nous parlent d'un homme à qui on avoit enlevé le crâne, à la place duquel son cerveau s'étoit recouvert de la peau; à mesure que l'on pressoit avec la main sur son cerveau, l'homme tomboit dans une espèce de léthargie qui le privoit de tout sentiment. On a observé que cette expérience fournit des preuves, non pas de la sensibilité, mais de l'insensibilité du cerveau; car si le cerveau étoit sensible, plus il seroit pressé, plus il sentiroit la pression. Ce fait prouve donc qu'il y a un être différent du cerveau, qui sent lorsque l'impression est portée jusqu'au cerveau, si le cerveau, où la partie du cerveau, qui est le siége de l'ame, n'est pas dérangé ou trop vivement affecté; c'est à dire n'est pas dérangé par la maladie, par une forte pression &c.

60. Ce que l'Auteur dit au §. 48. de notre édition, est contredit par tous les Anatomistes,

Chap. comme nous l'avons remarqué; & s'il étoit con-
 VIII. forme à la vérité, il expliqueroit comment les
 60-63. impressions passent avec tant de célérité, des extrémités du corps au cerveau, & non comme le cerveau sent; remarque qui s'applique d'elle même aux §. 49. 50. 51.

61. Il n'est pas étonnant qu'un homme qui n'a jamais eu la goutte, n'en ait aucune idée. Si le corps n'a pas été dans un certain état, l'ame ne peut pas connoître cet état.

62. Les noms de *sensations & de perceptions* ne désignent que des changemens produits dans l'ame à l'occasion des impressions que font sur les organes extérieurs les corps qui agissent sur eux. Mais les noms d'idées, de notions, &c. désignent souvent les états de l'ame, qui ne viennent pas toujours des objets extérieurs.

Admirez la force de la vérité. Il est si manifeste que les sensations dans l'ame ne ressemblent point aux impressions que les objets extérieurs font sur les organes, & que ces impressions par elles mêmes n'agissent point sur l'ame, que l'Auteur a dit à l'occasion des impressions: dans son système il devoit dire » des changemens produits dans » l'organe intérieur par les impressions &c.

63. Toute sensation n'est donc qu'une secousse donnée à nos organes, & sentie par l'ame. L'Auteur ne dira point que l'air qui nous environne de toutes parts fait une sensation sur nous lorsque nous ne sentons pas son action; ainsi, toute

sensation est une secousse propagée jusqu'au cerveau, & ne diffère point de la perception. Chap. VIII.

63. 64. *Si nos sens ne sont pas remués, nous ne pouvons avoir ni sensations, ni perceptions, c'est une vérité frappante, parceque les sensations & les perceptions se rapportent aux objets extérieurs. Reste à prouver que si nos sens ne sont pas remués nous ne pouvons absolument rien con-*
noître. L'Auteur le dit, ne le prouve point, & conclut (Part. I. pag. 113. 114.) que la pensée n'est que la perception des modifications que notre cerveau a reçues de la part des objets extérieurs, ou qu'il se donne à lui-même.

En effet, non seulement notre organe intérieur apperçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore il a le pouvoir de se modifier lui-même, & de considérer les changemens ou les mouvemens qui se passent en lui ou ses propres opérations, ce qui lui donne de nouvelles perceptions & de nouvelles idées; c'est à dire, l'Auteur soutient que rien n'entre dans notre esprit que par la voye des sens, & que par conséquent tout ce qui sort de notre esprit doit trouver quelque objet sensible auquel il puisse rattacher ses idées, soit immédiatement, comme homme, arbre, oiseau, &c.; soit en dernière analyse ou décomposition comme plaisir, bonheur, vice & vertu, &c. (Part. I. pag. 166.), & il avoue en même temps, avec Leibnitz (Nouveaux essais sur l'entend. hum. livr. 2. chap. I. pag. 67.) que
» Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,

Chap. *» excipe, nisi ipse intellectus.* Or l'ame renfer-
 VIII. *» me l'être, la substance, l'un, le même, la cau-*
 64. 65. *» se, la perception, le raisonnement, & quantité*
» d'autres notions que les sens ne sauroient don-
» ner;" en un mot que l'ame trouve en elle même
la source de plusieurs idées, qui certainement
ne sont pas entrées dans l'esprit par la voye des
sens, & ne trouvent pas quelque objet sensible au-
quel elles puissent se rattacher ().* De plus
 l'Auteur suppose qu'une *machine qui réagit sur*
elle-même est une chose compréhensible.

65. L'essentiel des remarques précédentes est que l'Auteur n'essaye pas seulement de montrer que la sensibilité *est une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés*; & s'il tente d'expliquer par le mécanisme les facultés de notre ame, il est enfin contraint de reconnoître qu'il le tente sans succès. Cet aveu lui coûte; aussi il n'y vient pas d'abord. Au commencement de son chapitre VIII., il trouve que le sentiment paroît inexplicable *au premier coup d'œil*, & il insinue par là, qu'avec une profonde méditation on peut l'expliquer. Quelques lignes après il compare le sentiment à *la gravité, au magnétisme &c.*, & trouve que ces derniers phénomènes *ne sont pas moins inexplicables que ceux du sentiment*; c'est donner à entendre que les uns & les

(*) La note de l'Éditeur renvoie à l'Encyclopédie, articles *incompréhensible* & *Locke (philosophie de)*. Ces articles contiennent la pensée de notre Auteur que je viens de rapporter, exprimée avec beaucoup plus de clarté & de précision; mais sans aucune preuve.

autres sont inexplicables. A la fin du chapitre il confirme cet aveu par ces paroles remarquables (pag. 117. 118.); si l'on se plaint que ce mécanisme ne suffit pas pour expliquer le principe des mouvemens ou des facultés de notre ame, nous dirons qu'elle est dans le même cas que tous les corps de la nature dans lesquels les mouvemens les plus simples, les phénomènes les plus ordinaires, les façons d'agir les plus communes sont des mystères inexplicables, dont jamais nous ne connoîtrons les premiers principes. En effet comment nous flatterons nous de connoître le vrai principe de la gravité en vertu de laquelle une pierre tombe? Connoissons-nous le mécanisme qui produit l'attraction dans quelques substances & la répulsion dans d'autres? Sommes-nous en état d'expliquer la communication du mouvement d'un corps à un autre?

Les mouvemens les plus simples, les phénomènes les plus ordinaires, sont des mystères inexplicables en détail, mais nous savons au moins que s'ils sont l'effet d'un mécanisme; comme je le pense, ils résultent du mouvement; & nous voyons clairement que la matiere subtile peut avoir des mouvemens propres à faire naître ces phénomènes, quoique nous ne puissions pas déterminer ces mouvemens, peut-être, parce que les faits qui se sont offerts à nous jusqu'à présent, sont trop simplés & trop uniformes. Si l'on veut nous persuader que les opérations de notre ame sont des mouvemens communiqués aux nerfs, il faut

Chap. nous faire voir d'abord que la chose est possible.
 VIII. Après cette démonstration l'on pourra dire qu'il
 65. 66. n'est pas étonnant qu'on ne puisse par expliquer
 ces mouvemens en détail.

66. Mais l'Auteur sent lui-même l'inutilité de ses efforts. C'est pourquoi il met sur la scene
 { quelques philosophes qui pensent que la sensibi-
 lité est une qualité universelle de la matiere: dans
 ce cas il seroit inutile de chercher d'où lui vient
 cette propriété que nous connoissons par ses effets.
 Si l'on admet cette hypothese, de même qu'on dis-
 tingue en nature deux sortes de mouvemens, l'un
 { connu sous le nom de force vive, & l'autre sous
 le nom de force morte, on distinguera deux sor-
 tes de sensibilité; l'une active ou vive & l'autre
 inerte ou morte, & alors animaliser une substan-
 ce ce ne sera que détruire les obstacles qui l'em-
 pêchent d'être active & sensible; & il conclut pro-
 blématiquement qu'en un mot la sensibilité est ou
 une qualité qui se communique comme le mouve-
 ment & qui s'acquiert par la combinaison, ou
 cette sensibilité est une qualité inhérente à toute
 matiere (Part. I. pag. 105.).

Vaut-il la peine d'observer que l'Auteur
 n'est pas d'accord avec lui même? Ici il croit
 { possible que la sensibilité soit une qualité inhérente,
 c'est à dire, essentielle à toute matiere. A la
 pag. 136. de la seconde partie il dit positivement
 que la matiere modifiée, arrangée, combinée d'u-
 ne certaine façon produit dans quelques êtres ce
 { que nous appellons l'intelligence; c'est une de ses

façons d'être, mais ce n'est pas une de ses propriétés essentielles.

Chap.
VIII.
66. 67.

Ces deux propositions sont manifestement contradictoires. Si la sensibilité est une suite de l'essence & des propriétés des êtres organisés; si elle est le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal, la matière non organisée ne sent point; & si cette faculté est une qualité universelle de la matière, elle n'est pas le résultat de l'organisation propre à l'animal.

67. Vous vous trompez, dira peut-être l'Auteur; faites attention à la période qui commence par ces mots *si l'on admet cette hypothèse* &c.

Considérons ce texte. *Si l'on admet cette hypothèse*: est-ce par une hypothèse, & par une hypothèse qui n'est appuyée d'aucun raisonnement, qu'on décide une question aussi importante que celle que nous examinons?

De même qu'on distingue en nature deux sortes de mouvement; on n'a jamais connu en nature qu'un seul mouvement: les Leibnitziens ont distingué dans la matière deux manières d'agir sur la matière, l'une lorsque le corps qui agit est en mouvement, & on l'appelle force vive, l'autre lorsque le corps qui agit n'a que la tendance au mouvement, & on l'appelle force morte; & le corps agit dans les deux cas (Voyez Part. I. p. 19. au commencement).

On distinguera deux sortes de sensibilité l'une active ou vive & l'autre inactive & morte. Qu

Chap. VIII. je suis bien trompé, ou la sensibilité *active* ou *vive* est celle qui sent effectivement; & la sensibilité 67. 68. *inerte* ou *morte* est celle qui ne sent pas effectivement mais qui peut sentir; c'est une sensibilité qui ne sent point; c'est une pure faculté.

Si la sensibilité est une qualité universelle de la matière, elle se trouve dans tout ce qui est matière, dans le moindre atome: donc où ils ont tous la sensibilité *vive*, ou ils ont tous la sensibilité *morte*; car qui auroit donné la première à un atome & la seconde à un autre? Si tous sont doués de la sensibilité *vive*, est-il possible qu'ils la perdent par leur combinaison lorsqu'ils forment une matière qui n'a que la sensibilité *morte*? Et s'ils ont tous la sensibilité *morte*, est-il possible que par leur combinaison ils acquièrent la sensibilité *vive* pour former un être qui sent effectivement? La combinaison n'est que l'arrangement des parties qui ne change pas leur nature.

Quels sont les obstacles qui empêchent une partie de la matière d'être *active* & sensible, & qu'on détruit en l'animalisant?

68. Si la sensibilité est une propriété universelle de la matière, il n'existe aucune partie de la matière qui ne soit sensible. Tenons nous au sentiment fondamental, à celui de sa propre existence. La plus petite molécule de matière a des parties qui sont l'une hors de l'autre: ou chaque partie sent sa propre existence, & le tout est bien un assemblage de parties qui sentent, mais il ne sent pas son existence, & par conséquent il ne

sent rien; ou si le tout sent son existence, ce sentiment est divisible avec le tout qui sent, ce qui est contraire à la nature de ce sentiment. Chap. VIII.
68, 69.

69. Et où placerions nous cette sensibilité? Dans toute la masse de la matiere? Il n'y auroit qu'un seul sentiment de la propre existence, & chacun de nous sent la sienne. Dans les parties? Mais dans quelles? Dans les masses qui frappent nos sens? Elles perdroient par la division la propriété de sentir, parce qu'elles perdent celle d'être senties.

Avant de venir à cet extrême degré de petitesse une masse souffre mille divisions. Toute entiere elle n'a qu'un sentiment; partagée en deux, en trois, en mille parties, elle a deux, trois, mille sentimens; car chaque partie devient une masse à part, & a son sentiment. Il faut avouer que le pouvoir de l'homme est grand: il casse un barometre & il crée des millions de sentimens, puisque le mercure, qui dans le barometre ne faisoit qu'une masse & n'avoit qu'un sentiment, se partage en quelques millions de globules qu'on peut appercevoir, & qui ont chacun leur sentiment. Que l'Auteur dise à présent que le mot *création* ne présente aucun sens intelligible.

Placerons nous la sensibilité dans les atomes? Un atome renferme non pas un grand nombre, mais un nombre infini de parties & par conséquent d'êtres sentans, si le sentiment est essentiel à la matiere. Qu'en résulte-t-il? Que,

Chap. VIII. 69. puisque le millionieme d'un millionieme d'atome a son millionieme, qui a des parties, & des parties de parties, & ainsi toujours, il faut pour parvenir à un être unique dans lequel réside le sentiment & non l'assemblage des sentimens, aller jusqu'aux monades de Leibnitz, jusqu'aux êtres simples & non étendus.

Il est vrai que par le même raisonnement on prouve que le mouvement d'un atome est une collection de mouvemens, & que pour trouver le sujet d'un mouvement unique, il faut en venir à un être non étendu.

Mais 1.^o Cette réflexion confirme ce que j'ai avancé, qu'un être inétendu peut se mouvoir.

2.^o On ne peut pas conclure, donc l'être qui se meut n'est pas étendu, comme on conclut, donc l'être qui se sent n'est pas étendu, parce que dans l'atome il y a une collection de mouvemens, & dans l'ame il n'y a qu'un seul sentiment.

Si l'on objectoit, tous les mouvemens conspirent & forment le mouvement unique de toute la masse; de même tous les sentimens conspirent & forment le sentiment unique du tout; je répondrais. Les mouvemens conspirent en ce que chaque mouvement est tel qu'il faut pour qu'une partie ne se détache pas du reste. Mais effectivement tous les mouvemens sont différens, & celui d'un point n'est pas le mouvement d'un autre point. Les sentimens diffèrent aussi; & deux n'en peuvent pas faire un seul. Car il seroit ou celui de l'existence d'une partie, ou celui de l'exis-

tence de deux parties. Dans le premier cas il n'y ^{Chap. VIII.} auroit qu'une partie sentante : dans le second cas il y auroit un troisieme être qui sentirait l'existence ^{69. 70.} des deux autres ; car deux êtres qui sentent chacun son existence, ont nécessairement deux sentimens.

70. Il faudra donc que l'Auteur avoue que la matiere n'a pas, & ne peut pas avoir la *sensibilité vive*, qu'il revienne à la *sensibilité morte*, & qu'il dise que la matiere ne sent point, mais qu'elle peut sentir par l'organisation.

L'organisation n'est qu'un arrangement de parties ; &, comme dit très bien le sage Locke (Ess. sur l'Entend. hum. livr. 4. chap. X. §. 16.) » des parties de matiere qui ne pensent point, ont » beau être étroitement liées ensemble, elles ne » peuvent acquérir par là qu'une nouvelle relation » locale, qui consiste dans une nouvelle position » de ces différentes parties ; & il n'est pas possible » que cela seul puisse leur communiquer la pensée » & la connoissance." Combinez comme il vous plaira des morceaux de glace, vous n'en ferez jamais un tout doué de chaleur. » Il est aussi » impossible de concevoir que la simple matiere » non pensante" (telle que celle qui *cesse d'être brute pour devenir sensible en s'animalisant*) » produise jamais un être intelligent qui pense, qu'il » est impossible de concevoir que le néant pût lui » même produire la matiere." (Locke, Ess. sur l'Entend. hum. livr. 4. chap. X. §. 10.). Ainsi la matiere n'est pas intelligente : l'arrangement n'est pas intelligent ; donc, selon l'Auteur, l'in-

Chap. intelligence est le résultat de deux principes non
 VIII. intelligens; ce qui est avouer que cet effet n'a
 70. 71. point de cause.

Tout ce qui se passe dans la matiere se réduit au mouvement. Car les objets extérieurs ébranlent les nerfs, qui communiquent leur ébranlement au cerveau, & en tout cela il n'y a que du mouvement. *C'est au mouvement seul que sont dus les changemens, les combinaisons, les formes, en un mot toutes les combinaisons de la matiere* (Part. I. pag. 33. 34.) & la sensation n'est pas un mouvement.

71. Un enfant qui vient de naître est organisé comme il le sera toute sa vie: un homme qui vient de mourir est organisé comme il l'étoit de son vivant. Si la faculté de sentir est l'effet de l'organisation, le cadavre sent comme l'homme; & ce n'est pas lorsque le corps de l'enfant a pris une étendue considérable qu'il est devenu une masse vivante & agissante, c'est à dire qui sent, qui pense, qui remplit les fonctions propres aux êtres de l'espece humaine.

Ceux donc qui voudront bien croire l'Auteur sur sa parole, pourront penser que nos façons de sentir sont dues à notre organisation, modifiée par des causes physiques (Part. II. pag. 178.) lig. 1. & 2.); ou que la sensibilité est une qualité inhérente à toute matiere. Mais ceux qui daigneront consulter la raison, diront que la matiere est par sa nature incapable de sentir, & que l'organisation est insuffisante pour la rendre sensible.

CHA-

CHAPITRE IX.

De la nature de l'ame.

On pense communément que notre ame est spirituelle, qu'elle n'a point d'étendue, & que ses attributs sont la conscience de son existence & de ses états, & les facultés d'avoir des idées, de se les rappeler, de les comparer, combiner &c. de mouvoir son corps, &c.

Chap.
IX.
I.

L'Auteur du système de la nature prétend que notre organe intérieur, que nous appelons notre ame, est purement matériel (Part. I. p. 157.)

I. En rappelant ce qu'il avoit dit avant ce passage, il continue ainsi. On a pu se convaincre de cette vérité par la manière dont elle acquiert ses idées d'après les impressions que les objets matériels font successivement sur nos organes, matériels eux mêmes; nous avons vu que toutes les facultés que l'on nomme intellectuelles, sont dues à la faculté de sentir; enfin nous venons d'expliquer d'après les lois nécessaires d'un mécanisme très simple les différentes qualités des êtres que l'on nomme moraux. Dans ce texte l'Auteur indique trois preuves de la proposition; que toutes nos idées viennent des sens; que toutes nos facultés se réduisent à la sensibilité; que les différences des êtres moraux s'expliquent par le mécanisme. Je ne vois pas pourquoi il a omis une autre preuve qu'il fait valoir ailleurs au-

Chap. tant qu'il peut, & que je vas mettre à la première place.

IX.
1.2.

2. Preuve I. *Ce qui fait agir l'homme est une substance d'une nature inconnue, tellement simple, indivisible, privée d'étendue, invisible, impossible à saisir par les sens; que ses parties ne peuvent être séparées même par abstraction ou par la pensée. Mais comment concevoir une pareille substance qui n'est qu'une négation de tout ce que nous connoissons (*)? Comment se faire une idée d'une substance privée d'étendue & néanmoins agissante sur nos sens, c'est à dire, sur des organes matériels qui ont de l'étendue? Comment un être sans étendue peut-il être mobile & mettre de la matière en mouvement? Comment une substance dépourvue de parties peut-elle répondre successivement à différentes parties de l'espace?*

En effet, comme tout le monde en convient, le mouvement est le changement successif des rapports d'un corps avec différens points d'un lieu, ou de l'espace, ou avec d'autres corps; si ce qu'on appelle esprit est susceptible de recevoir ou de communiquer du mouvement, s'il agit, s'il met en jeu les organes du corps, pour produire ces effets, il faut que cet être change successivement ses rapports, sa tendance, sa correspondance, la position de ses parties relativement aux

(*) *Aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, qua sentire possit, fugere intelligentia nostra vim & notionem videtur.* (Velleius Epicureus apud. Cic. de nat. Deor. lib. 1. §. 14.)

différens points de l'espace, ou relativement aux Chap.
différens organes de ce corps qu'il met en action: IX.
mais pour changer ses rapports avec l'espace & 2.
les organes qu'il meut, il faut que cet esprit ait
de l'étendue, de la solidité & par conséquent des
parties distinctes: dès qu'une substance a ces qua-
lités elle est ce que nous appelons de la matiere,
& ne peut-être regardée comme un être simple au
sens des modernes.

Ainsi l'on voit que ceux qui ont supposé
dans l'homme une substance immatérielle distin-
guée de son corps ne se sont point entendus eux
mêmes, & n'ont fait qu'imaginer une qualité né-
gative dont ils n'ont point eu de véritable idée;
la matiere seule peut agir sur nos sens, sans les-
quels il nous est impossible que rien se fasse con-
noître à nous. Ils n'ont point vu qu'un être
privé d'étendue ne pouvoit se mouvoir lui même,
ni communiquer le mouvement au corps, puis-
qu'un tel être n'ayant point de parties, est dans
l'impossibilité de changer ses rapports de distance
relativement à d'autres corps, ni d'exciter le
mouvement dans le corps humain qui est matériel.
Ce qu'on appelle notre ame se meut avec nous;
or le mouvement est une propriété de la matiere.
Cette ame fait mouvoir notre bras, & notre bras
mu par elle fait une impression, un choc qui suit
la loi générale du mouvement. Ensorte que si la
force restant la même la masse étoit double, le
choc seroit double. Cette ame se montre encore
matérielle dans les obstacles invincibles qu'elle

Chap. éprouve de la part des corps. Si elle fait mou-
 IX. voir mon bras, quand rien ne s'y oppose, elle
 2- ne fera plus mouvoir ce bras si on le charge d'un
 trop grand poids. Voilà donc une masse de ma-
 tiere qui anéantit l'impulsion donnée par une cau-
 se spirituelle qui n'ayant nulle analogie avec la
 matiere devroit ne pas trouver plus de difficulté à
 remuer le monde entier qu'à remuer un atome, &
 un atome que le monde entier. D'où l'on peut
 conclure qu'un tel être est une chimere, un être
 de raison. C'est néanmoins d'un pareil être sim-
 ple, ou d'un esprit semblable que l'on a fait le
 moteur de la nature entiere.

Dès que j'apperçois ou que j'éprouve du
 mouvement, je suis forcé de reconnoître de l'éten-
 due, de la solidité, de la densité, de l'impéné-
 trabilité dans la substance que je vois se mouvoir
 ou de laquelle je reçois du mouvement; ainsi dès
 qu'on attribue de l'action à une cause quelconque,
 je suis obligé de la regarder comme matérielle.
 Je puis ignorer sa nature particuliere & sa façon
 d'agir, mais je ne puis me tromper aux pro-
 priétés générales & communes à toute matiere;
 d'ailleurs cette ignorance ne fera que redoubler,
 lorsque je la supposerai d'une nature, dont je
 ne puis me former aucune idée & qui de plus
 la priveroit totalement de la faculté de se mou-
 voir & d'agir. Ainsi une substance spirituel-
 le qui se meut & qui agit, implique contra-
 diction, d'où je conclus qu'elle est totalement
 impossible. (Part. I. pag. 91-93.).

Le dogme de la spiritualité ne nous offre en Chap. IX.
effet qu'une idée vague ou plutôt qu'une absence 2.
d'idées. Qu'est ce que présente à l'esprit une
substance qui n'est rien de ce que nos sens nous
mettent à portée de connoître? Est-il donc vrai
que l'on puisse se figurer un être qui, n'étant point
matière, agit pourtant sur la matière sans avoir
ni points de contact ni analogie avec elle, & re-
çoit elle même les impulsions de la matière par
les organes matériels qui l'avertissent de la pré-
sence des êtres? Est-il possible de concevoir l'u-
nion de l'ame & du corps, & comment ce corps
matériel peut-il lier, renfermer, contraindre, dé-
terminer un être fugitif qui échappe à tous les
sens? Est-ce de bonne foi résoudre ces difficultés
que de dire que ce sont là des mystères, que ce
sont des effets de la toute puissance d'un être en-
core plus inconcevable que l'ame humaine, & que
sa façon d'agir? Résoudre ces problèmes par des
miracles & faire intervenir la divinité n'est-ce pas
avouer son ignorance ou le dessein de nous trom-
per? (Part. I. pag. 981.)

La substance qui fait agir l'homme n'est in-
connue qu'à ceux qui cherchent un substratum; &
la matière est pour eux une substance également
inconnue, comme nous l'avons déjà remarqué.
L'existence des esprits est très concevable (voyez
notre chapitre III.); les êtres immatériels peu-
vent se mouvoir (chap. III. §. 7. pag. 76.) & la
première cause du mouvement n'est pas matérielle
(chap. V. §. 9. pag. 105. & §. 45. pag. 145.).

Chap.
IX.
2. 3)

La matiere ne peut pas agir sans mouvement; nous disons que les êtres immatériels agissent sans se mouvoir, sans changer leurs rapports, la position de leurs parties, qu'ils n'ont point, relativement aux différens points de l'espace. La conclusion que l'Auteur déduit de ces prémisses, n'est qu'une pétition de principe.

Nous nous entendons fort bien; nous sentons, nous découvrons, & ne supposons pas, des qualités très positives. La matiere seule peut agir sur nos sens; mais nous ne disons pas que nous connoissons notre ame par les sens extérieurs.

L'être qui existe & agit par lui même ne trouve pas plus de difficulté à remuer le monde entier qu'à remuer un atome, mais tout être qui tient son activité d'un autre, ne peut avoir que la mesure d'activité qui lui a été donnée; & s'il doit agir par le moyen de quelques organes, il ne peut agir qu'autant que ces organes le permettent.

3. L'ame est privée d'étendue, & par conséquent indivisible, invisible &c., & pour montrer qu'elle est possible; nous ne dirons point que *les matérialistes & les physiciens eux-mêmes admettent des élémens, des atomes, des êtres simples & indivisibles*; car nous savons aussi bien que l'Auteur, que les atomes ont de l'étendue & par conséquent des parties, séparables par la pensée, quoi qu'aucun agent naturel ne puisse les séparer (Part. I. pag. 91. note); & nous croyons que l'ame n'a point de parties.

4. Cette substance n'est pas une négation de ^{Chap. IX.} tout ce que nous connoissons. Nous connoissons la pensée sans laquelle nous ne connoîtrions pas la matière, nous connoissons le souvenir, le raisonnement, l'imagination, la volonté, que nous ne nions pas de l'ame. Nous reconnoissons que l'ame sent son existence, qu'elle reste la même sous mille modifications différentes; qu'elle se sent distincte de tous les autres êtres pensans, de tous les corps, même de celui qu'elle anime. Sont ce là des négations de tout ce que nous connoissons? Nous ne lui refusons que l'étendue, & la négation qui en résulte, vient de ce que la langue ne nous fournit pas un terme positif qui signifie inétendu. Il y a du négatif dans la définition de l'ame, mais c'est du négatif purement grammatical. Quand je dis le métal est un corps incombustible, la négation est apparente; l'affirmation est réelle (Voyez chap. I. §. 54.)

5. Quand on dit que cette substance est agissante sur nos sens, on ne parle pas exactement. L'ame ne nous fait pas entendre les sons ni voir la lumière, quand il n'y a aucun corps qui résonne ou qui éclaire. Il falloit dire, elle est agitée par nos sens & agissante sur quelques uns de nos membres. S'il est prouvé que le principe actif qui est en nous, est immatériel comme le premier principe de tout mouvement, ce qu'on cite ici comme des difficultés insurmontables, sont des faits incontestables. Il falloit rapporter & renverser ce qu'on allégué pour prouver l'immatérialité de l'ame.

Chap.

IX.

6.

6. J'avertis à cette occasion que ceux qui font de l'ame une substance distinguée du corps ou d'une essence totalement différente de la sienne, ne se fondent point sur ce qu'ils prétendent que cet organe intérieur a le pouvoir de tirer des idées de son propre fond; ils ne veulent point que même en naissant l'homme apporte des idées, qu'ils ont appellées innées, mais non d'après cette notion merveilleuse (Part. I. pag. 157.) que la plupart n'ont pas eue, & sur laquelle personne ne s'est fondé pour prouver l'immatérialité de l'ame. Ils ont appris de Locke (*) & du sens commun, » qu'il n'est pas au pouvoir des esprits les plus subtils & les plus vastes, quelque vivacité & » quelque fertilité qu'ils puissent avoir, de former » dans leur entendement aucune nouvelle idée » simple." Ils ne disent donc pas que l'ame a le pouvoir de tirer des idées de son propre fond; car appercevoir les idées que font naître les objets extérieurs, les opérations de l'ame & les idées qu'on y trouve, n'est pas tirer ces idées de son propre fond. Il est vrai que quelques disciples de Descartes, qui ont mal entendu la doctrine de leur Maître ou qui en ont abusé, veulent que l'homme, même en naissant, apporte des idées, qu'ils ont appellées innées, mais ce n'est pas sur les idées innées qu'ils fondent l'immatérialité de l'ame, Descartes & les meilleurs Philosophes pensent, comme Locke, que toutes nos idées viennent ou des objets extérieurs ou des opérations de

(*) Essai sur l'Entend. hum. liv. 2. chap. 2. §. 2.

notre ame; & dans Descartes le mot *innées*, appliqué aux idées, ne signifie que naturelles (*); & comprend une partie des idées de réflexion de Locke. Revenons.

7. Si, en disant *comment se faire une idée d'une substance privée d'étendue*, on veut dire que la chose est impossible, on répète une proposition que j'ai déjà réfutée. Si l'on veut insinuer que le mouvement donné à la matière par un être non étendu, est incroyable parce que nous ne voyons pas la manière dont cela se fait; je réponds. 1. Par ce principe presque tout est incroyable, parceque presque tout s'exécute sans que nous en voyions la manière. Dans tous les corps de la nature..... les mouvemens les plus simples, les phénomènes les plus ordinaires..... sont des mystères inexplicables, dont jamais nous ne connoissons les premiers principes (Part. I. pag. 118.), ni la manière par conséquent. Les difficultés qu'on élève contre une proposition démontrée, montrent notre ignorance, & n'affoiblissent point la démonstration.

8. Je réponds 2. que probablement si nous n'en voyons ni la manière ni les moyens, c'est qu'il n'y en a point. Une suite infinie de manières & de moyens est aussi contradictoire qu'une suite infinie de causes & d'effets. En montant de manière en manière, de moyen en moyen, on doit enfin venir à un premier effet produit sans

(*) C'est ce que j'ai prouvé par des textes formels dans un mémoire lu à l'Académie.

Chap. moyens. L'imagination n'est pas satisfaite, mais
 IX. la raison l'est, & il ne faut pas toujours écouter
 8. l'imagination. La lumière qu'un objet réfléchit, frappe mes yeux, & mon ame voit l'objet; elle veut que mon bras se remue, & mon bras, s'il est dans son état naturel, se remue, parceque telle est la nature de l'ame & de sa liaison avec le corps. Avant de chercher la manière & les moyens, il faut rendre au moins vraisemblable qu'il y en a.

Ce qui prouve que l'ame agit sans moyens, ou qu'elle n'est pas la cause des mouvemens du corps, c'est qu'elle ignore entièrement quels mouvemens doivent se passer dans le cerveau, dans les nerfs, dans les muscles pour produire le mouvement d'un bras, par exemple. Peut-on faire usage d'un moyen sans le connoître? De plus l'ame ne veut pas & ne peut pas vouloir se servir des moyens qu'elle ne connoît point. Il est contradictoire que l'ame fasse usage d'un moyen sans le vouloir.

Il est très possible de concevoir l'union de l'ame & du corps; elle consiste en ce que notre corps ne peut pas végeter & vivre sans le concours de l'ame, & que l'ame ne peut dans ce monde sentir & penser d'une manière totalement indépendante du corps. Les mystères consistent dans les détails du comment, & nous avons observé avec l'Auteur, que ces détails nous sont presque toujours inconnus.

Après tout la première preuve se réduit à ces deux propositions. L'ame immatérielle est une substance d'une nature inconnue; & elle ne peut ni recevoir ni communiquer le mouvement. La seconde proposition est fautive; & si la première est vraie, elle prouve également qu'il faut rejeter la matiere, qui est une substance aussi inconnue que l'ame.

Chap.
IX.
8-10.

9. Preuve II. *La matiere seule peut agir sur nos sens, sans lesquels il nous est impossible que rien se fasse connoître à nous* (Part. I. pag. 91.) & puisque notre ame acquiert toutes ses idées d'après les impressions que les objets matériels font successivement sur nos sens, matériels eux mêmes, on peut se convaincre que notre ame est matérielle (Part. I. pag. 157.)

Les Philosophes qui enseignent qu'il nous est impossible de rien connoître sans les sens, nient qu'il en résulte que l'ame soit matérielle. Voyez, par exemple, les œuvres de M. l'Abbé de Condillac. Il falloit montrer que ces Philosophes sont dans l'erreur; & je crois la chose difficile.

Pour ce qui regarde le raisonnement de l'Auteur, il ne me semble pas concluant. Tâchons de le mettre dans tout son jour.

10. *L'ame n'acquiert ses idées que par les sens; donc les sens & les objets extérieurs, moyennant les sens, agissent sur l'ame.* Les sens & les objets extérieurs sont matériels; la matiere ne peut agir que sur la matiere; donc l'ame est matérielle. Examinons ces propositions.

Chap. ne font que l'effet de l'organisation & ne peuvent
IX. se trouver que dans la matiere.

12. 13.

Ce raisonnement seroit démonstratif si les propositions dont il est composé étoient bien prouvées; mais nous avons fait voir que toutes nos facultés ne se réduisent point à la sensibilité; que nous sentons à l'aide du cerveau, mais que le cerveau ne sent point; que l'organisation ne produit point la sensibilité, par conséquent cette preuve ne prouve rien.

13. Preuve IV. *On explique d'après les loix nécessaires d'un mécanisme très simple les différentes qualités des êtres que l'on nomme moraux. (Part. I. pag. 157.) C'est par un pur mécanisme physique que l'on peut expliquer toutes les révolutions qui se font, souvent d'un moment à l'autre, dans les systèmes, dans toutes les opinions, dans tous les jugemens des hommes. (Part. II. pag. 307. 308.)*

Dans le Chap. IX. (pag. 119-157. Part. I.) l'Auteur fait voir que les causes physiques influent beaucoup sur les facultés intellectuelles & sur les qualités morales des hommes. On l'avoue, mais l'on soutient que c'est une conséquence nécessaire de l'union de l'ame & du corps. Il importe beaucoup, dit Cicéron (*) (Tusc. 1. §. 33.) „en quel corps sont placés les esprits; car dans

(*) *Ipsi animi, magni refert, quali in corpore locati sint; multa enim in corpore existunt, quæ acuant mentem, multa quæ obtundunt.*

„le corps il y a bien des choses qui augmentent Chap.
„ou diminuent la force des esprits.” IX.

Il faut montrer que cette explication est in- 13. 14.
soutenable; & quand on l'aura montré il faut
prouver que ce qui altère un effet est la cause de
cet effet; que la sécheresse & l'humidité qui chan-
gent beaucoup la force de la poudre à canon, sont
la cause de cette force.

14. De plus si le corps influe sur l'ame,
l'ame à son tour influe sur le corps. Mutius Ju-
ventius Thalla apprend que le senat a ordonné
des prières publiques en sa faveur, & meurt de
joie. La joie ôte la vie à deux Meres qui après
la défaite de Cannes voyent arriver leurs Fils
sains & saufs. Ce n'est pas le mouvement du cer-
veau occasionné par le son ou par la lumière qui
produit cet effet. Chacun fait par expérience
quel est le pouvoir qu'a l'esprit sur le corps. Les
deux êtres sont dans une dépendance réciproque.

Vous dites; l'ame dépend du corps; donc
elle est matérielle. Je dis, le corps dépend de
l'ame, donc il est immatériel. Vous ne nierez
pas ma prémisse, car selon vous même, (Part. I.
pag. 172.) *il est certain que les mouvemens de
cette ame, que l'on a fait spirituelle, sont des
impressions très marquées sur le corps.* Vous re-
prochez aux Métaphysiciens, (Part. I. pag. 362.)
*d'avoir refusé d'ouvrir les yeux pour voir que
si le corps en souffrant rendoit l'ame malheureuse,
à son tour l'ame affligée minoit & faisoit périr
le corps; de n'avoir point considéré que des plai-*

Chap. *sers & les peines de l'esprit influoient sur ce corps*
 IX. *ou lui donnoient de l'activité.* Cependant ma
 14-15. conclusion est fautive; c'est qu'elle suppose que tout
 ce qui dépend de l'esprit est spirituel, & cette
 prémisse n'est pas vraie. Votre conclusion est
 également fautive, parce qu'elle suppose que tout
 ce qui dépend de la matière est matériel: & cette
 prémisse n'est pas plus vraie que la précédente.

Tout ce qui résulte de cette influence réciproque du corps sur l'ame, & de l'ame sur le corps, est qu'il y a une *liaison intime & continue de l'ame avec le corps*, comme il vous est échappé de dire (Part. I. pag. 362.), & non qu'ils ne sont qu'une même chose, envisagée sous différents points de vue, comme vous dites en vous corrigeant mal à propos.

15. Le même défaut se trouve avec quelques autres dans le raisonnement que l'Auteur fait (Part. I. pag. 159.) *Si nous ne pouvons avoir d'idées que de substances matérielles, comment pouvons nous supposer que la cause de nos idées puisse être immatérielle?* C'est prendre pour accordé que tout ce qui dépend de la matière est matériel, que tout ce qui est matériel a une cause matérielle. Ce principe ne renferme pas seulement une pétition de principe, il est faux; nous avons prouvé que la matière est contingente; il existe quelque chose de nécessaire, on en convient, donc la cause de l'existence de la matière, est immatérielle.

De

De plus, si les mots *nous ne pouvons avoir* Chap. IX.
d'idées que de Substances matérielles, signifient 15. 16.
 nos idées ne nous donnent connoissance que des
 choses matérielles, la proposition est fausse.
 Nous connoissons la pensée, l'affirmation, la négation, le doute, la certitude &c. qui ne sont pas des choses matérielles, au moins si l'on ne suppose pas que l'ame est matérielle.

Enfin l'ame n'est pas la *cause* des idées; elle est le sujet dans lequel elles se trouvent. L'ame est une substance, les idées sont ses modifications. La substance est elle la cause de ses modes?

16. On objecte aux défenseurs de l'immatérialité que, *quoique le mot esprit soit ancien parmi les hommes, le sens qu'on y attache est nouveau, & l'idée de la spiritualité qu'on admet aujourd'hui, est une production récente de l'imagination* (Part. I. pag. 96.).

On peut dire, au moins avec autant de raison, qu'elle est une production du bon sens; que quand on commença à réfléchir sur l'ame & sur ses facultés, on apperçut d'abord que cette ame n'étoit pas de la matiere grossiere: on imagina donc une matiere plus subtile. C'est ainsi » qu'Aristote après avoir parlé des quatre éléments » connus, pensa qu'il y avoit une cinquieme essence, de laquelle est faite l'ame. Car il ne » crut pas qu'aucun des quatre éléments pût penser, » prévoir, apprendre, enseigner, inventer, se » souvenir, aimer, haïr, souhaiter, craindre,

Chap. » s'attrister, se rejouir &c. (*). » En pensant
IX. mieux on vit que la matière subtile ne pouvoit
16. 17. pas être l'ame. C'est la marche ordinaire de
l'esprit humain, qui n'approfondit & ne per-
fectionne ses connoissances que successivement.
Ce n'est pas à l'antiquité ou à la nouveauté d'un
sentiment qu'on doit faire attention, c'est aux
preuves qui l'appuyent.

17. Si Descartes est le premier qui ait éta-
bli que ce qui pense doit être distingué de la ma-
tière ; si c'est à lui que le système de la spiritualité tel qu'on l'admet aujourd'hui doit toutes ses
prétendues preuves (Part. I. pag. 97. note), l'Au-
teur auroit dû renverser ses preuves.

{ Je ne pense pas que Descartes soit l'inven-
teur du système de la spiritualité : je ne vois pas
quelle description on peut faire de l'ame immatérielle plus précise que celle de Cicéron » dans
» la connoissance de notre esprit nous ne pouvons
» douter, à moins d'ignorer entièrement la physi-
» que, que l'esprit ne soit rien de mêlé, de com-
» posé, de réuni, d'assemblé, de double (**). »

(*) *Aristoteles, - - cum quatuor illa genera principiorum
esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintum quandam na-
turam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim, & providere, &
discere, & docere, & tam multa alia, meminisse, amare, odisse,
cupere, timere, angere, latari; hac & similia eorum in horum qua-
tuor generum nullo inesse putat. (Cic. Tusc. I. §. 10.)*

(**) *In quini autem cognitione dubitare non possumus, nisi
plane in physicis plumbi sunt, quin nihil sit animis admixtum,
nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex (Tusc. I.
§. 29.)*

Au reste si Tertullien dit (pag. 96. note) Chap. IX. que l'ame est corporelle, il dit aussi qu'elle a une sorte de substance & de solidité qui lui est propre ^{17-19.} (*proprium genus substantiæ, soliditatis*), c'est à dire, différente de la substance & de la solidité de la matiere: on ne peut pas interpréter le mot *propre* autrement.

18. Tertullien n'est pas le seul qui ait cru pouvoir admettre la spiritualité de l'ame & lui accorder en même temps de l'étendue. Ces Philosophes ne regardoient pas l'étendue comme la différence spécifique de la matiere & ne songeoient pas que les parties de l'espace sont immobiles, selon eux, & que l'ame se meut avec le corps. Ce sont eux, & non pas les partisans de l'immatérialité dans le sens de Descartes, qui ont dit que l'ame est toute entiere dans chaque point de son étendue (Voyez le Dict. Encycl. Article Ame). Ainsi tombent tous les mauvais raisonnemens que l'Auteur fait à ce sujet. (Part. I. pag. 93. 94. & dans la note).

19. Mais enfin pour se former quelque idée de cet être inconcevable, de cette ame, l'on fut pourtant obligé de recourir à des êtres matériels & à leur façon d'agir. En effet le mot esprit ne nous présente d'autre idée que celle du soufle, de la respiration, du vent; ainsi quand on nous dit que l'ame est un esprit, cela signifie que sa façon d'agir est semblable à celle du soufle qui invisible lui même, opère des effets visibles, ou qui agit sans être vu (Part. I. pag. 95.).

Chap. Nous avons observé déjà que l'ame imma-
 IX. rielle est un être très concevable, puisque nous
 19. 20. avons la conscience de ses propriétés, & que nous
 avons une idée très distincte de l'existence actuelle,
 ce qui complete la notion d'ame pour ceux qui
 ne croient pas au *substratum*; & que ceux qui ad-
 mettent un *substratum* sont forcés d'avouer qu'ils
 connoissent aussi peu celui de la matiere que celui
 de l'ame.

20. A ces raisonnemens dont nous avons
 montré la foiblesse, l'Auteur en ajoute d'autres qui
 sont autant de pétitions de principe. *L'homme*
est un tout résultant des combinaisons de certai-
nes matieres (il faut prouver que dans l'homme il
 n'y a que matiere), *douées de propriétés particu-*
lières, dont l'arrangement se nomme organisa-
tion, & dont l'essence est de sentir, de penser,
d'agir (c'est ce qu'on nie,) *en un mot de se mou-*
voir d'une façon qui le distingue des autres êtres
 (Part. I. pag. 11.) (il faut faire voir que sentir
 & penser est le mouvoir au propre). *Les mou-*
vemens invisibles excités dans l'intérieur de l'hom-
me, qui viennent de sa volonté ou de sa pensée
sont... des effets naturels, des suites nécessaires
de son mécanisme propre & des impulsions qu'il
reçoit des êtres dont il est entouré (Part. I. p. 2.).
 L'Auteur prétend, mais il ne le prouve nulle part,
 que les *mouvemens internes qui se passent dans*
l'homme que nous avons nommés ses facultés in-
tellectuelles, ses pensées, ses passions, ses vo-
lontés, sont des mouvemens proprement dits.

C'est une pétition de principe que d'avancer que *l'âme* ces mouvemens internes sont les effets naturels d'un mécanisme.

Voilà le renversement des preuves que l'auteur allègue en faveur de son sentiment. En même en a senti l'insuffisance. Mais pour les avoir rapporté toutes, il dit (Part. I. pag. 117.) *Je ne puis, comme nous aurons occasion de le prouver, toutes les facultés intellectuelles, c'est à dire, toutes les façons d'être attribuée à l'âme, se réduisent à des modifications, à des qualités, à des façons d'être, & des changements produits par le mouvement dans le cerveau.* Dire à la page 117. qu'on aura bientôt occasion de prouver que nos facultés intellectuelles ne sont que des modifications de notre cerveau, c'est avouer que tout ce qu'on a avancé pag. 2. 11. 14. 15. 65. 66. 68. 69. 80. 90. 91. 92. 93. 95. 96. 100. 101. 103. 104. 105. 113. 114. ne le prouve pas.

21. Quelles sont ces preuves qu'on nous promet pag. 117.? Le temperament, les alimens (Part. I. p. 122. 123.), le climat (p. 125.) l'organisation (pag. 127.), influent beaucoup sur les âmes. Toutes nos autres qualités intellectuelles & morales découlent de la sensibilité physique (Part. I. pag. 127.). Je n'en trouve point d'autres: car je veux respecter l'Auteur plus qu'il ne se respecte lui même, lorsqu'il nous assure (Part. II. pag. 129.) nous n'avons point de véritables idées que d'un esprit, & que les idées que

Chap. vous nous en former se contredisent, lorsque nous
 IX. disons qu'un être privé d'organes & d'étendue peut
 21. 22. penser, peut avoir des volontés ou des desirs ;
 propositions dont j'ai démontré la fausseté & la
 pétition de principe, Chap. III. §. 3. pag. 58. &c.

Que le temperament, les alimens, le cli-
 mat, l'organisation influent beaucoup sur les
 { ames, c'est une suite nécessaire de l'union de l'ame
 & du corps. On a prouvé que toutes nos facultés
 ne découlent pas de la sensibilité physique ; quand
 même la chose seroit démontrée, la conclusion
 que l'Auteur en déduit, ne le seroit point suivant
 sa propre définition ; car qu'est-ce que sentir ?
Sentir... c'est être remué & avoir la conscience
des changemens qui s'opèrent en nous (Part. I.
 pag. 127). Pour sentir les objets extérieurs il
 faut que les organes soient remués, on l'accorde ;
 mais le premier sentiment, celui que tous les au-
 { tres supposent, est celui de notre existence : il
 faut faire voir que nous ne pouvons pas avoir ce
 sentiment sans que les organes soient remués ; &
 ensuite il faut démontrer que la matière a la con-
 { science des changemens qui s'opèrent en nous.

22. La chose est évidente, dit-on. » Nous
 » ne connoissons les divers êtres particuliers qui
 » sont dans le monde, que par le sentiment des
 • » effets que nous voyons que ces êtres produisent
 » en nous. Je vois un tel corps, & je sens qu'il
 » excite en moi le sentiment de chaleur & de lu-
 » mière ; je dis donc qu'il est chaud & lumineux,
 » & en cela différent de la glace & des autres

» corps solides que je vois à l'instant que je me voy
 » sent sentir ni chaient ni refroidissent. » Ces idées
 ce corps renferme quelques principes qui peuvent
 exciter en moi le sentiment et l'action de la sen
 sibilité, & qui ne sont pas ceux de tous les autres
 autres corps qui ne me sont point sensibles à la
 lumière. Je dois donc avoir un principe de sen
 sibilité qui me rend susceptible de sentir & de
 & qui ne se trouve pas dans les autres corps.
 » Je sens que je suis capable de sentir & de
 » pensée, ainsi j'affirme que j'ai le sentiment de
 » sentir & de penser." Vous pouvez cependant
 affirmer qu'il y a en vous un principe qui vous
 rend capable de sentir & de penser. Mais ce
 » corps organisé, & en conséquence les différen
 » tes élaborations, & des divers mouvemens qui
 » s'y passent, & sur tous dans le cerveau, je sens
 » que je suis affecté de sentimens & de pensées."
 Vous êtes un homme privilégié si vous sentez
 cela. Je sens que je suis affecté de sentimens &
 de pensées; mais quelques différentes que soient
 mes pensées, je ne sens point les différentes éla
 borations & les divers mouvemens qui se passent
 dans mon cerveau. Je ne les sens pas même dans
 les sensations. Je sais bien que ce sont mes yeux
 qui sont affectés quand je vois, & mes oreilles
 quand j'entends; mais voilà tout. Le reste n'est
 que conjecture. » Je reconnois donc en moi
 » propriété de sentir & de penser." Ceci est
 vous avez déjà dit, & ce que nous avons dit
 » & je dis que je suis un corps organisé.

Chap. » & qui pense dépendamment des différentes im-
 IX. » pressions qui se font sur l'organe de la pensée,
 22. 23. » qui est le sens intérieur." Que n'avez vous
 dit d'abord, je sens que je suis capable de senti-
 mens & de pensées, ainsi j'affirme que j'ai un or-
 gane de la pensée? Nous aurions d'abord été d'a-
 cord; mais d'où tirez vous que cet organe » est le
 » sens intérieur, cette partie du cerveau, où tous
 » les nerfs aboutissent (il n'y en a point), comme
 » vous le dites plus haut?"

D'où je le tire? d'une considération très
 simple. » Toute chose est réputée être dans l'état
 » où on la trouve, jusqu'à ce qu'un motif légitime
 » nous oblige de la regarder autrement: or je
 » n'ai point de motif raisonnable qui m'oblige de
 » transférer à un être que je ne connois point, une
 » propriété que je trouve si intimement attachée
 » à mon corps." (Evang. du jour tom. 8. p. 10.);
 ou à un être intimement uni à mon corps.

Nous disons que nous avons les motifs les
 plus légitimes, les plus raisonnables, les plus pres-
 sans même, pour transférer à un être différent du
 corps une propriété que nous avons, & que le
 corps ne peut pas avoir; nous ajoutons que cet
 être nous est très bien connu; avant d'affirmer que
 ces motifs ne sont pas légitimes, que nos raison-
 nemens ne sont pas bons, il falloit les examiner
 & les réfuter.

23. Nous n'avons donc pas la moindre rai-
 son de croire que la *sensibilité est ou une qualité*
qui se communique comme le mouvement & qui

s'acquiert par la combinaison, ou que cette sensibi- Chap.
lité est une qualité inhérente à toute matière IX.
(Part. I. pag. 105.), en un mot que notre ame ²³⁻²⁴
est matérielle. Avons-nous des raisons pour croire
que l'être qui sent, n'a ni organisation ni étendue?
C'est ce qui reste à voir.

Selon Locke (Ess. sur l'entend. hum. liv. 4. chap. X. §. 10.) » il est impossible de concevoir
» que la matière, soit qu'elle se meuve ou ne se
» meuve pas, puisse avoir originairement en elle
» même, ou tirer, pour ainsi dire, de son sein
» le sentiment, la perception, & la connoissance,
» ce; comme il paroît évidemment de ce qu'en
» ce cas-là ce devroit être une propriété éternel-
» lement inséparable de la matière & de cha-
» cune de ses parties d'avoir du sentiment, de la
» perception, & de la connoissance, » ce qui de
fait n'est point, de l'aveu même de l'Auteur du
système de la nature.

Locke ajoute (liv. 2. chap. XXI. §. 4.) que
ni les corps ni les mouvemens ne donnent l'idée
de puissance active, d'activité; ou du moins ils
n'en donnent qu'une idée fort imparfaite & fort
obscur. La volonté & l'entendement nous don-
nent cette idée. Leibnitz (Nouv. ess. sur l'entend.
hum. liv. 2. chap. XXI. §. 4.) adopte ce sen-
timent.

24. Descartes déduit l'immatérialité de l'a-
me de ce que nous pouvons douter de l'existen-
ce des corps. Voici le précis de son raisonne-
ment.

Chap. IX. 24. Tout ce que nous concevons clairement & distinctement comme possible, est possible: nous concevons clairement & distinctement comme possible l'existence d'un être pensant & non étendu, puisque nous pouvons douter de l'existence des corps sans pouvoir douter de l'existence d'un être pensant, de celui qui doute; nous concevons aussi clairement & distinctement comme possible l'existence d'un être étendu & non pensant; on en convient: donc ces deux êtres sont possibles. Ils sont deux substances, puisque chacun peut exister sans avoir besoin d'un sujet sur lequel il existe; & deux substances qui peuvent exister l'une sans l'autre, sont distinctes ou différentes; donc l'âme & le corps sont deux substances différentes. Mais moi qui sens (Cart. princip.² Part. I. §. 89.) (*) je ne suis sûr d'exister qu'autant que je sens mon existence: l'âme est donc une substance dont l'essence est de sentir, & qui pour exister n'a besoin & ne dépend d'aucune chose matérielle ou corporelle.

II. Pour mettre ce raisonnement dans tout son jour j'observe que lorsque nous examinons si une chose est possible ou impossible, ou nous voyons & n'en pouvons pas douter que les idées composantes ne soient pas contradictoires, ou nous voyons qu'elles sont contradictoires, ou enfin nous ne

(*) On tourne Descartes en ridicule, parce qu'il a dit que l'Âme pense toujours; mais on ne fait pas attention qu'il a dit aussi, *Parier est une des choses que j'entends par le mot penser.* Le bel Esprit qui déclare n'avoir pas l'honneur de penser toujours, peut-il déclarer qu'il ne s'ent pas toujours?

voyons ni l'un ni l'autre. Il est certain que la Chap. IX.
réunion des idées non contradictoires est possible, que celle des idées contradictoires est impossible, 24-26.
& que dans le troisième cas on ne peut affirmer ni la possibilité ni l'impossibilité.

25. Il est vrai qu'on peut se tromper au sujet de la contradiction des idées : mais il faut bien analyser celles que l'on considère, & ne pas prononcer tant qu'on peut douter.

26. N'est-il pas hors de doute que nous avons l'idée de non-étendue, au moins comme celle de l'ombre, & tant d'autres négatives ? Et que les idées d'existence, de pensée, & de non-étendue ne sont pas contradictoires ? La pensée n'a aucune liaison nécessaire avec l'étendue, puisque les idées, les affirmations, les négations, les volontés ne mènent point à l'étendue, comme y mènent la figure, la dureté, la fluidité &c. ; & puisque je ne puis pas douter que je pense, quoique je puisse douter de l'existence de l'étendue. Barkley qui la nioit absolument, Leibnitz qui en nioit la réalité, puisqu'il en faisoit un phénomène, une apparence, ne doutoient point de leurs pensées : donc la pensée & la non-étendue ne sont pas contradictoires ; ce sont deux propriétés ; & un être doué de ces deux propriétés peut exister.

„Dans le temps” dit le profond Locke (Ess. sur l'Entend. hum. liv. 2. chap. XXII. §. 15.) „que voyant, entendant &c. , je conçois qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation ; je fais d'une manière en-

{ Chap. „core plus certaine qu'il y a au dedans de moi
IX. „quelqu'être spirituel qui voit & qui entend.”
26, 27. Non seulement Locke, avoue qu'on peut à toute
force douter de l'existence des êtres extérieurs,
puisque si » je conçois qu'il y a quelque être cor-
» porel hors de moi ” il y a quelque chose que » je
» fai d'une maniere encore plus certaine,” mais il
déclare expressement, comme Descartes, que
cette chose que je fai d'une maniere encore plus
certaine que l'existence des corps, est l'existence
de l'être spirituel qui est au dedans de moi.

27. On prétend que tout ce grand raison-
nement répété tant de fois se réduit uniquement
à ceci : je ne connois que très-peu de chose de
la matiere, j'en devine imparfaitement quelques
propriétés ; or je ne fai point du tout si ces pro-
priétés peuvent être jointes à la pensée ; donc
parceque je ne fai rien du tout, j'affirme positive-
ment que la matiere ne sauroit penser.

Oserois-je représenter au célèbre Auteur de
cette réflexion ; que si l'argument qu'il rapporte,
admet sa réduction, celui de Descartes ne l'admet
point. Ce Philosophe étoit trop judicieux pour
dire ; il n'y a dans les corps que de l'étendue &
de la solidité, & il ne peut y avoir que du mou-
vement & de la figure. Descartes sçavoit bien
que c'étoit une pétition de principe. Il dit, la
matiere est certainement étendue, & quelles que
soient les autres propriétés, l'étendue me suffit
pour prouver que l'ame n'est pas le corps. Il ne
dit pas, j'ignore si les propriétés de la matiere peu-

vent être jointes à la pensée, ni rien qui en ap- Chap.
proche. Il dit l'être pensant n'est pas l'être étendu IX.
du; je le sai parceque je puis douter de l'existence 27-29.
de l'être étendu & non pas de celle de l'être
pensant; parce que lorsque je me considère, moi
qui pense, lorsque je réfléchis sur mes facultés
intellectuelles, je ne songe nullement à l'étendue,
je n'y trouve pas la moindre teinte d'étendue; je
conçois donc, ou plutôt je sens un être qui pense
sans étendue.

28. Si Descartes avoit dit, l'ame est incertaine si elle est corps ou non, on auroit pu rétorquer l'argument, & dire; elle est donc incertaine si elle est matérielle ou immatérielle, & de cette incertitude on ne peut rien conclure. Mais il dit, elle est incertaine de l'existence de la matière, & quelle que soit la nature de l'ame, elle est certaine de sa propre existence; & il en tire un argument qui n'est pas sujet à rétorsion.

29. On ne peut pas objecter qu'il conclut de ce qui peut être à ce qui est; parce que il ne conclut point que l'ame est différente du corps parce qu'elle peut être différente; mais que l'ame & le corps sont différents parce qu'ils peuvent être l'un sans l'autre; c'est à dire parceque l'existence de l'une est indépendante de l'existence de l'autre. Comment savons nous que la couleur & la figure, que nous voyons toujours ensemble, que nous pouvons connoître par le même sens, sont deux modifications différentes? Parce que l'une peut

Chap. changer sans que l'autre change ; en un mot parce
IX. que l'une peut exister sans l'autre.

29-30.

30. Je ne dois pas oublier une objection qu'on pourroit me faire personnellement. On pourroit me dire, vous soutenez qu'il n'est pas possible de douter de l'existence des corps ; vous devez donc reconnoître l'insuffisance de l'argument de Descartes.

Je répons 1^o Ce raisonnement a toute la force pour ceux qui disent qu'on peut douter de l'existence des corps, pour tous ceux qui en cherchent les preuves, c'est à dire pour presque tous les Philosophes depuis Descartes. 2^o Je pense, il est vrai, que de nos sensations, nous concluons l'existence des corps sans peine, immédiatement, & comme par instinct, par une révélation naturelle ; que nous sommes faits en sorte que recevoir une impression & en conclure l'existence de l'objet, est la même chose ; & qu'il est inutile de chercher des preuves d'une proposition dont nous sommes entièrement convaincus, cependant nous ne connoissons pas l'existence des corps de la même manière que nous connoissons l'existence des êtres qui sentent. Nous connoissons la dernière par sentiment, & non la première. Nous sentons non pas l'existence des corps, mais les impressions qu'ils font sur le principe qui sent, & qui sont des modifications de l'ame. Il n'est pas raisonnable de douter de l'existence des corps, & il est impossible de douter de l'existence de l'ame. Dans les songes nous voyons des corps qui n'existent

point ; & nous ne doutons pas de notre existence ; Chap. nous avons donc quelque raison de douter de l'exis- IX. tence des corps. Le bon sens dément d'abord 30-32. cette raison ; mais enfin il faut réfléchir pour sentir la foiblesse de cette raison ; & il ne faut point réfléchir pour juger qu'un être qui sent, existe. Cette dernière proposition n'est sujette à aucun doute ni pratique ni spéculatif, & la première est sujette au doute spéculatif.

31. D'ailleurs on n'a qu'à changer un peu l'argument des Descartes, & dire, deux choses qui n'ont aucune liaison nécessaire entr'elles, peuvent exister l'une sans l'autre ; le sentiment de mon existence n'a aucune liaison nécessaire avec l'étendue, puisque j'ai ce sentiment même lorsque je ne pense point à la matière ou à l'étendue ; donc &c.

Je crois cet argument sans réplique ; mais il n'est pas le seul. Outre qu'on a prouvé (chap. VIII. §. 69. p. 237. &c.) que la matière, ne peut pas sentir son existence ; nos perceptions & nos sensations en fournissent deux autres qui n'ont pas moins de force.

32. „Nous avons” dit Mr. Bonnet (Essai analytique sur les facultés de l'ame, préface p. 19. & Recherches philos. sur les preuves du Christianisme pag. 40. note) „Nous avons le sentiment „distinct de plusieurs impressions simultanées, & „ce sentiment est toujours un & simple. Com- „ment concilier la simplicité & la clarté de ce „sentiment avec l'étendue & avec la mobilité ?

Chap. „ Ces deux objets que je vois distinctement, agis-
 IX. „ sent sur deux points différens de mon sensorium
 32. „ ou du siege de mon ame. Le point qui reçoit
 „ l'action de l'un n'est pas le point qui reçoit l'ac-
 „ tion de l'autre ; car les parties de l'étendue sont
 „ distinctes les unes des autres : l'étendue ne peut
 „ donc avoir le sentiment un & simple de deux
 „ choses distinctes. Je compare ces deux objets,
 „ & de cette comparaison il naît en moi une troi-
 „ sieme perception, encore distincte des deux au-
 „ tres : c'est donc un troisieme point de mon sen-
 „ sorium qui est affecté ; & j'ai de même le senti-
 „ ment un & simple de ces trois impressions simul-
 „ tanées. L'étendue matérielle ne compare donc
 „ pas ; car le point où tomberoit la comparaison,
 „ seroit toujours très distinct de ceux que les ob-
 „ jets comparés affecteroient. Il ne pourroit donc
 „ en résulter un sentiment unique, un *moi*. Mais
 „ les objets n'agissent sur l'organe, que par impul-
 „ sion : deux objets qui l'affectent à la fois, y ex-
 „ citent donc à la fois deux impressions distinctes.
 „ Un corps qui reçoit à la fois deux mouvemens
 „ différens, se prête à l'impression de tous deux, &
 „ prend un mouvement composé, qui est ainsi pro-
 „ duit des deux impulsions, sans être ni l'une ni l'au-
 „ tre de ces deux impulsions en particulier. Le sen-
 „ timent clair de ces deux impressions ne peut donc
 „ résulter de ce mouvement. Le sentiment de *moi*
 „ ne réside donc pas dans la substance matérielle.”

Ce raisonnement est clair & pressant ; ce-
 pendant tâchons de le développer.

33. L'ame éprouve plusieurs sensations à la fois, elle a plusieurs idées à la fois, elle les compare &c. (Voyez chap. VII. §. 5. pag. 164.); premier fait, du quel il résulte que c'est un être unique qui a ces sensations, ces idées. Car si une partie avoit une sensation, & une autre partie une autre, laquelle des deux parties-compareroit? Prenez un morceau de cire, coupez-le en trois, faites une boule d'une portion, mettez-en une autre en mouvement, teignez la troisieme en rouge, laquelle de trois est la boule rouge en mouvement? Il faut donc que le même sujet ait les différentes sensations; elles ne se confondent point, c'est un second fait. Tant qu'elles sont dans ce qui certainement est matiere, elles se réduisent au mouvement: car les objets extérieurs ébranlent les nerfs, qui communiquent leurs ébranlemens au cerveau; en tout cela il n'y a que mouvement. Mais „une chose dont je suis certain” pour me „servir des expressions de Locke (Ess. sur l'Entend. hum. livr. 2. chap. XIV. §. 16.) c'est que „nos sensations n'enferment aucune idée de „mouvement en se montrant à nous, & que „celui qui n'auroit pas l'idée de mouvement par „quelqu'autre voie, n'en auroit aucune à mon „avis.” Or l'ame sent ses modifications; donc ce qu'elle ne sent pas lorsque elle sent une de ses modifications, n'est pas de ce nombre. Dans toute sensation l'état de l'organe est le mouvement, dont l'ame n'a pas la moindre idée; donc le mouvement de l'organe n'est pas

Chap. la sensation; ce que nous avons aussi prouvé
IX. (Chap. VIII. §. 20. 21. pag. 199. &c.)

33. 34. 34. „Si Dieu ne peut pas donner à la matière la faculté de penser, ou qu'elle ne l'ait pas, essentiellement, aucun système de matière, quelque composition, ou division que l'on suppose, ne peut devenir un être individuel, doué du sentiment intérieur; c'est à dire que le mouvement ne peut pas donner à la matière la faculté de penser.” Mais si „la matière est naturellement & originairement capable de penser, ou (si) Dieu peut lui en donner la capacité.... quelques systèmes de matière peuvent devenir, par certaines compositions, ou divisions des êtres pensans.” (Collins Ess. sur la nat. & destin. de l'ame humaine pag. 93.)

35. On dira, peut être, j'accorde que les mouvemens des organes affectent nécessairement différentes parties du cerveau, lorsqu'ils occasionnent différentes sensations; que l'être qui sent, reçoit toutes ses sensations à la fois & qu'il les compare; que par conséquent cet être n'est pas les différentes parties du cerveau qui sont ébranlées, qu'il est unique. Mais cet être unique peut être matériel.

Je répons. 1^o Il est prouvé que la pensée n'est pas une suite nécessaire de l'étendue, qu'elle n'est pas le mouvement & ne vient pas du mouvement; d'où vient-elle donc?... De quelques propriétés de la matière que nous ne connoissons pas.... Je le répète puisqu'on m'y force; ou ces

propriétés découlent nécessairement de l'étendue, Chap. IX.
ou elles n'en découlent pas; si elles en découlent, la pensée est en dernière analyse une suite nécessaire de l'étendue, ce qui est faux: si elles n'en découlent pas, d'où viennent-elles ces propriétés contingentes? Qui les a données à la matière? Puisqu'il n'y a point d'effet sans cause, il faut enfin reconnoître l'existence de Dieu, & le système de la nature est renversé. 35. 36.

36. Mais s'il y a un Dieu, que gagne-t-on à faire l'âme matérielle? Dieu ne peut-il pas la conserver éternellement, toute matérielle qu'elle est, puisqu'assurément elle est simple, elle n'est pas l'effet de cette organisation que nous voyons se dissoudre. Si le système de la spiritualité étoit l'effet d'une politique très profonde & très intéressée dans les Théologiens; s'il falloit imaginer un moyen pour soustraire une portion de l'homme à la dissolution afin de la rendre susceptible de récompenses & de châtimens (Part. I. pag. 97. seconde note), il n'étoit pas nécessaire que les théologiens prissent (*) la peine d'imaginer le

(*) Observez que Tertullien, Arnobe, Clement d'Alexandrie, Origene, Justin, Irenée &c., qui selon l'Auteur (Part. I. pag. 96.) ont parlé de l'âme, comme d'une substance corporelle, étoient théologiens; & Descartes à qui le système de la spiritualité est qu'on l'admet aujourd'hui doit toutes ses prétendues preuves (Part. I. pag. 97. première note), n'étoit pas théologien. L'Auteur dira-t-il qu'avant lui on regardoit l'âme comme spirituelle, & que cette opinion étoit due à la politique des Théologiens? Je demanderai si les Théologiens avoient leur sentiment sans preuve, puisqu'on les doit toutes à Descartes; & comment les Théologiens pouvoient regarder l'âme comme spirituelle, si Descartes

Chap. système de la spiritualité; il leur suffisoit de prouver la simplicité de l'ame & l'existence de Dieu.

IX.
96-38

De ces deux propositions résulte la nécessité d'admettre la religion naturelle & la grande probabilité d'une vie à venir qu'elle renferme, & de s'assurer par un examen sévère & désintéressé de la vérité ou de la fausseté d'une religion révélée, qui seule peut nous enseigner si Dieu veut conserver ou anéantir l'ame, matérielle ou spirituelle n'importe.

37. Je répons 2^o que, l'ame sent son existence & ne sent pas son étendue: voilà deux faits; donc elle n'est pas étendue, car un être étendu qui sent son existence, ne peut sentir que l'existence d'un être étendu, & par conséquent l'étendue.

38. Faut-il prouver que l'ame ne sent pas son étendue? Comment la sentiroit-elle? Elle ne fait ni quel lieu elle occupe, ni quelle figure elle a, ni quelle est sa grandeur.

Elle ne fait ni quelle est sa figure, ni quelle est sa grandeur; la chose est constante. Qu'est-ce que la matière sans figure & sans grandeur? Une abstraction, un être de raison, une chimère.

est le premier qui ait établi que ce qui pense doit être distingué de la matière, d'où il conclut que notre ame, ou ce qui pense en nous, est un esprit, c'est à dire, une substance simple & indivisible (ibidem). S'il disoit qu'avant Descartes par esprit on entendoit une substance plus subtile que celle des corps grossiers (Part. I. pag. 96. note) il s'enfuivroit que le système de la spiritualité est dû à Descartes, & n'est pas l'effet d'une politique très profonde & très intéressée dans des Théologiens.

Elle ne fait quel lieu elle occupe. Ceux ^{Chap. IX.} qui se sont attachés à cette recherche, ont placé l'ame dans le cœur, dans le sang, dans l'estomac, dans les nerfs, dans le diaphragme, dans la glande pinéale, dans le centre ovale, dans le corps calleux; je dirois presque où ne l'ont-ils pas placée? 38-40.

39. L'ame ne sent donc ni sa figure, ni sa grandeur, ni sa place; cependant elle sent qu'elle existe, & qu'elle est toujours la même. Comme elle ne sent ni sa figure ni sa grandeur, l'une & l'autre peut changer sans que le sentiment de l'existence identique, qui est indépendant de ces déterminations, souffre aucun changement; mais un cercle n'est pas un quarré, une grande étendue n'est pas une petite étendue; donc l'ame peut sentir qu'elle est la même lorsqu'elle ne l'est pas; ce qui est absurde.

40. Je réponds en troisieme lieu que l'ame ne sent pas différentes parties d'elle même affectées par une sensation; de qu'elle sentiroit nécessairement si elle étoit étendue; donc elle est inétendue. En effet la sensation qui nous paroit la plus simple, est fort composée; elle est la collection d'un grand nombre de sensations différentes, quoique de même nature. Quand je regarde une seule lettre de cet écrit, chacun des points visibles que cette lettre contient, fournit une sensation différente: la preuve en est que si je cache une partie de la lettre, je vois le reste, si un atome visible & blanc tombe sur le trait noir de cette

Chap. lettre, je vois l'atome; donc le nombre des sensations différentes que j'ai, égale celui des points
 40. 41. visibles que ma lettre renferme. L'ame sent chacune de ces impressions, puisque ce n'est que leur ensemble qui forme l'impression de la lettre, puisque l'ame ne voit pas la partie cachée de la lettre, & puisque l'ame apperçoit l'atome blanc qui est tombé sur le trait noir. Si l'ame étoit étendue, chacune de ces impressions se trouveroit sur une partie différente de l'ame; l'ame qui sent & distingue toutes ces impressions, sentiroit & distingueroit toutes les parties qui reçoivent ces impressions: il est de fait qu'elle ne sent ni ne distingue ces parties; donc il est certain qu'elle n'est pas étendue.

41. Je réponds en quatrième lieu, que, si l'ame est matérielle, son véritable état, lorsqu'elle reçoit une sensation, est d'être en mouvement; on l'a prouvé. L'ame ne sent pas le mouvement; j'en appelle à la conscience de tout le monde: on voit un objet, on entend un son, on sent une odeur; on ne sent pas le mouvement de la lumière, de l'air, des particules odorantes; on ne sent pas le mouvement des nerfs; la plus grande partie des hommes ignore même l'existence des nerfs optiques, acoustiques, olfactoires &c.; on sent encore moins le mouvement des esprits animaux, puisqu'on doute s'ils existent: en un mot il est de fait que l'ame apperçoit les sensations, non le mouvement, qui est son état; donc elle ne sent pas son véritable état; mais elle le

sont, puisqu'elle distingue ses sensations qui sont ^{Chap.} ses états, ses modifications; donc l'ame sent ses ^{IX.} états & ne sent pas son véritable état: ainsi la ^{41-43.} supposition que l'ame est matérielle mène à une contradiction, donc cette supposition est fautive.

42. Enfin je réponds en cinquième lieu que l'ame a mille modifications à la fois, ces modifications sont de la même espèce, & le corps ne peut pas avoir deux modifications de la même espèce à la fois. Les modifications de l'ame sont de la même espèce. Toutes les sensations, toutes les pensées sont des états de l'ame qu'elle sent; ces états diffèrent par l'objet, & non en eux-mêmes; ils ne diffèrent pas comme le mouvement, la couleur, la figure. Il est impossible qu'un corps ait à la fois deux mouvemens différens; deux figures différentes, deux couleurs différentes. Donc l'ame n'est pas corps.

43. L'ame est donc inétendue, on vient de le prouver. Faudra-t-il prouver qu'elle est une substance? La chose ne sera pas difficile, car elle sent ses modifications, elle les sent effectivement, elle ne les considère pas par abstraction. Ces modifications existent pendant que l'ame les sent; les modes ne peuvent pas exister sans la substance qu'ils modifient, donc l'ame qui sent ses modifications, est une substance: elle sent qu'elle est une substance; car autrement elle sentirait ses modes sans substance, c'est à dire, elle les considérerait par abstraction, & ne les sentirait pas.

Chap. 44. Toutes mes pensées, perceptions, sensations, actions, sont numériquement différentes; elles ne peuvent pas m'assurer que ce moi qui sent, reste le même. Il y a donc quelque chose de permanent qui s'attribue ces modes, & qui par conséquent sent son existence, puisqu'il sent qu'il existe d'une certaine manière; & qui de plus sent qu'il reste le même, puisqu'il attribue le mode présent au même être qui pour le passé a été modifié diversement. Aussi plusieurs modernes } font consister l'identité dans la mémoire. Assurément je ne puis savoir, que je suis le même sans savoir que j'ai été, sans mémoire: mais la mémoire suppose que réellement je suis le même, & je puis la perdre sans cesser d'être le même.

45. Ainsi l'ame des hommes est une substance inétendue, dont l'attribut essentiel est le sentiment de son existence.

Le mot d'*ame* n'est donc pas, comme le prétend un copiste du système de la nature, » un » terme abstrait & métaphysique, qui n'a pas plus » de réalité en soi par rapport au reste du corps, » que le mot de *vue* en a par rapport aux yeux, » & celui d'*ouïe* par rapport aux oreilles. » (Evang. du jour tom. 8. pag. 9.)

Les mots *vue* & *ouïe* signifient: 1. l'effet que les objets extérieurs produisent sur le principe qui sent en nous, par le moyen des yeux & des oreilles: 2. La faculté qu'ont ces organes de transmettre au principe qui sent les impressions des objets. Le premier sens n'est pas applicable

au mot *ame* : l'effet que les objets extérieurs produisent actuellement sur le principe qui sent, s'appelle *sensation*, & la réflexion sur cet effet se nomme *pensée*. Donc, selon l'Auteur, le mot *ame* devrait signifier la propriété qu'a notre cerveau ou organe intérieur de sentir les impressions, de les rappeler, de les combiner &c.; & l'on vient de prouver que cette propriété n'appartient point aux êtres matériels.

L'esprit n'est pas *une force occulte, imaginée pour expliquer des qualités & des actions occultes, & qui au fond n'explique rien*. (P. I, pag. 102.) Il n'est pas *une force occulte*, parce que nous la sentons cette force; parceque nous connaissons les propriétés de l'esprit. Ce n'est pas *une force abstraite*; puisqu'il est prouvé que c'est une substance. Elle n'est pas *imaginée*, puisqu'elle existe, & qu'elle n'est pas matière. Elle explique tout, à la réserve de l'union de l'ame & du corps qui est un fait, & dont il ne peut y avoir que trois explications. Car ou l'ame & le corps agissent l'un sur l'autre, ou ils n'agissent point l'un sur l'autre. S'ils n'agissent ni médiatement ni immédiatement, il en résulte l'harmonie préétablie. S'ils agissent l'un sur l'autre immédiatement, il en naît *l'influence physique*; s'ils agissent médiatement, voilà les causes occasionnelles.

46. C'est donc sans raison que l'Auteur demande (Part. I. pag. 100. Note.) aux *Théologiens obstinés à admettre deux substances essentielles*.

Chap. IX. lement différentes, pourquoi ils multiplient les
 46-49. êtres sans nécessité. Ils répondent que c'est la
 nécessité qui les force à multiplier les êtres, ou
 plutôt à reconnoître ceux qui existent, puisqu'il
 est prouvé que l'être pensant n'est pas étendu.

47. Si quelques uns disent parceque la pen-
 sée ne peut-être une propriété de la matiere; ils
 disent aussi parce qu'il est prouvé que la pensée ne
 peut pas être une propriété essentielle à la ma-
 tiere; parce qu'il est impossible que la matiere
 pense par sa propre nature, ni en vertu de quel-
 qu'organisation que ce soit.

48. On leur demande alors si Dieu ne peut
 pas donner à la matiere la faculté de penser; ils
 répondent que non, vu que Dieu ne peut pas fai-
 re des choses impossibles.

Ne peut-on pas arrêter ici l'Auteur, en lui
 faisant observer que cette question est pour le
 moins inutile, puisqu'il est démontré que de fait
 ce qui pense en nous n'est pas étendu?

49. Mais dans ce cas les Théologiens d'a-
 près ces assertions se reconnoissent pour vrais
 Athées; & en effet d'après leurs principes il est
 aussi impossible que l'esprit ou la pensée produi-
 sent la matiere, qu'il est impossible que la ma-
 tiere produise l'esprit ou la pensée.

Tâchons de développer cet argument ad ho-
 minem. Les Théologiens dont parle l'Auteur,
 disent qu'un être immatériel, quoique tout puis-
 sant, ne peut pas donner à la matiere la faculté
 de penser, parce que, selon eux, la faculté de

penser & l'étendue sont deux propriétés contra- Chap.
 dictoires: donc, dit l'Auteur, il est impossible IX.
 que cet esprit tout puissant donne l'existence à la 49- 50.
 matiere. C'est à dire, celui qui ne peut pas don-
 ner à un être des propriétés contradictoires, ne
 peut pas donner l'existence à cet être. Un hor-
 loger ne peut pas donner à une pendule la pro-
 priété de marquer à la fois avec la même aiguille
 & le même cadran le tems vrai & le tems moyen;
 donc l'horloger ne peut pas faire une pendule.
 La conséquence ne découle pas de la prémisse.

50. L'Auteur s'enveloppe dans les expres-
 sions. Il fait dire aux Théologiens, la matiere
 ne peut pas produire l'esprit ou la pensée. Il
 prend pour synonymes les mots esprit, & pen-
 sée, qui ne le sont point ici. L'esprit est une
 substance; & la pensée un mode de cette substan-
 ce. Les Théologiens disent, la matiere ne peut
 pas penser, produire la pensée, si l'on veut.
 L'Auteur en conclut-il, la pensée ne peut pas
 produire la matiere? Les Théologiens en convien-
 dront. En conclut-il, l'être pensant ne peut pas
 produire la matiere? les Théologiens nieront cette
 conséquence, & diront avec raison que la prémi-
 se parle du mode, & la conséquence de la sub-
 stance à laquelle ce mode appartient. Il est vrai
 que la matiere ne peut pas produire un être im-
 matériel, parceque la matiere est purement pas-
 sive: mais il n'en résulte point qu'un être im-
 matériel, s'il est souverainement actif, ne puisse
 pas produire la matiere.

Chap.

IX.

51. 52.

51. Ainsi cet argument, que l'élégant Auteur de la brochure intitulée *Dieu*, trouve d'abord (pag. 12.) » d'une grande force » & bientôt après seulement fort spécieux » rien n'est plus spécieux » dit-il (pag. 13.), n'est qu'un sophisme dans le quel on prend le même mot en deux sens, ou dans lequel d'un être purement passif on conclut à un être souverainement actif. C'est donc sans raison que ce fameux Écrivain complimente l'Auteur du système de la nature, auquel il dit (pag. 13.) „ Vous confondez les téméraires qui » ne connoissant que très peu de chose de la matière, & rien du tout de l'esprit, affirment avec » un orgueil insupportable que l'être des êtres ne » peut donner le sentiment, & la pensée à une » monade que nous appellons matérielle; d'autant » plus inconséquens que Dieu accorde le sentiment » aux animaux, qui ne sont, selon eux mêmes, » que de la matière. Votre raisonnement doit » leur imposer silence; où, ce qui est bien pis & » beaucoup plus ordinaire, les forcer à parler sans » s'entendre.

52. Nous savons que la matière est étendue, & que l'être qui pense ne l'est pas; nous connoissons plusieurs propriétés de l'une & de l'autre; nous connoissons la matière par les sens, & l'ame par sentiment. Ainsi nous avons une connoissance au moins aussi étendue de l'esprit que de la matière; & celle que nous avons de l'esprit est plus certaine que celle que nous avons de la matière.

53. Si ceux qui „affirment que l'être des Chap.
„êtres ne peut donner le sentiment & la pensée" IX.
à une particule de matiere quelconque, prouvent 53-56.
qu'il est contradictoire que la matiere pense, ils
l'affirment avec raison, & non pas avec orgueil.
Il falloit réfuter leurs preuves.

54. Il n'y a point de monade matérielle ;
autant vaut-il dire une inétendue étendue. Il
est très probable, mais il n'est pas démontré, que
les animaux ayent du sentiment. Tous ceux qui
leur accordent le sentiment, ne leur refusent pas
une ame immatérielle. Que l'Auteur lise le trai-
té de Bouillier à ce sujet. Ce Philosophe lui est
connu. Un sophisme n'impose silence qu'à ceux
qui ne savent pas le démêler ; & il s'en faut bien
que ceux qui défendent l'immatérialité de l'ame
soient réduits à parler sans s'entendre.

55. C'est faute de méditer la nature, de l'en-
visager sous ses vrais points de vue (Part. I. pag.
78.), de remarquer l'opposition qui se trouve en-
tre la matiere & le mouvement d'un côté, &
l'ame & ses opérations de l'autre, que l'Auteur du
système de la nature & ses sectateurs font de
l'homme un être purement matériel.

56. Mais ce n'est pas parce que l'homme ne
put concevoir comment certains mouvemens in-
ternes & invisibles qui se faisoient sentir à lui,
pouvoient produire des effets si frappans, qu'il
crut renfermer au dedans de lui même un principe
moteur distingué de lui même. Ce n'est pas par-
ce qu'il ne put comprendre qu'une idée fugitive,

Chap. qu'un acte imperceptible de la pensée pussent sou-
 1X. vent porter le trouble & le désordre dans tout
 56. 57. son être, qu'il crut appercevoir en lui même une
 substance distinguée de lui (Part. I. pag. 77.)
 Ce n'est pas faute de méditer la nature, de l'en-
 visager sous ses vrais points de vue, de remar-
 quer la conformité & la simultanéité des mouve-
 mens de ce prétendu moteur & ceux de son corps
 ou de ses organes matériels que l'homme jugea
 qu'il étoit non seulement un être à part, mais
 encore d'une nature différente de tous les autres
 êtres de la nature, d'une essence plus simple, &
 qu'il n'avoit rien de commun avec ce qu'il voyoit.
 (Part. I. pag. 78.)

N^o 57. Ceux qui ont bien médité la nature, &
 qui l'ont envisagée sous ses vrais points de vue,
 ont été forcés de reconnoître l'immatérialité de
 l'ame, parce que toute matiere ne sent pas, &
 elle devrait toute sentir si le sentiment étoit es-
 sentiel à la matiere; parce qu'on peut douter de
 l'existence des corps, & non de celle d'un être
 qui sent; parce que la notion de pensée ne renfer-
 me rien de ce qui appartient à la matiere; parce
 que les objets extérieurs n'excitent dans les orga-
 nes que le mouvement, & l'ame ne trouve point
 de mouvement dans ses sensations: parce que les
 ébranlemens des organes sont plus forts ou plus
 foibles, & les sensations de l'ame sont uniformes:
 parce que le mouvement & les sensations ont des
 propriétés opposées: parce que des légères diffé-
 rences dans les mouvemens produisent souvent

des sensations opposées: parce qu'il est contra- Chap.
dictoire qu'un être étendu sente son existence & IX.
ne se sente pas étendu; qu'il sente & ne sente pas 57-59.
ses parties; qu'il sente ses états & ne sente pas
celui dans lequel il est réellement.

Nous pouvons donc soutenir l'union de l'ame
& du corps, puisque nous appercevons bien dis-
tinctement ces deux substances (voyez évang. du
jour tom. 8. pag. 14.)

58. Quels sont les hommes que l'Auteur
accuse de n'avoir pas médité la nature, de ne
l'avoir pas envisagée sous ses vrais points de vue,
de n'avoir pas remarqué la conformité & la simul-
tanéité des mouvemens de l'ame & de ceux de son
corps? Ce sont les Locke, les s'Gravesande,
les Condillac, les Buffon, les Bonnet. (*)
Où sont donc les Philosophes qui ont mieux étu-
dié la nature?

59. *Ce qui met de l'obscurité dans cette
question n'est pas que l'homme ne peut se voir lui
même (Part. I. pag. 101.)* On l'a dit avant
l'Auteur du système de la nature, & on a fait usa-
ge de la comparaison de l'œil, qui voit les objets
& ne se voit pas lui même. Il y a bien de l'es-
prit dans cette pensée, mais il n'y a point de so-
lidité. Non, l'ame ne se voit pas, ne se touche
pas elle-même. Elle fait mieux; elle se sent.

(*) Je ne parle que de ceux qui ont prouvé l'immatérialité
de l'ame. Si je voulois nommer tous ceux qui l'ont crue, je fe-
rois la liste des meilleurs Physiciens & des plus grands Philoso-
phes.

Chap. *idée certaine (*)*. N'en soyons pas étonnés ;
 X. *L'homme ne peut avoir d'idées réelles que des cho-*
 4. *ses qui agissent ou qui ont précédemment agi sur*
ses sens : or il n'y a que des objets matériels ;
physiques ou naturels qui puissent remuer nos or-
ganes , & nous donner des idées (Part. II. p. 90.
91.). Un Dieu immatériel ne peut pas frapper
nos sens ; donc nous n'en avons pas l'idée ; il
n'existe pas au moins pour nous , car tout ^{ce} que nos
sens ne nous font point connoître , n'est rien
pour nous (Part. II. pag. 124.). Aussi c'étoit
le grand tout, l'univers, la nature des choses qui
étoit le véritable objet du culte de l'antiquité
payenne. Pour le prouver donnons ici le com-
mencement de l'hymne d'Orphée, adressée au Dieu
Pan.

„O Pan! Je s'invoque ô Dieu puissant , ô
 „Nature universelle! Les cieux, les mers, la ter-
 „re qui nourrit tout , & le feu éternel ; car ce
 „sont là tes membres , ô Pan tout puissant &c.”
 (Part. II. pag. 34.)

(*) Cicéron fait dire à l'Epicurien Vellejus „Platon veut
 „que Dieu soit sans corps ; ce qu'on ne peut pas comprendre : il
 „faut donc qu'il soit destitué de sentiment , de prudence , & de
 „félicité ; choses que nous trouvons renfermées dans la notion de
 „Dieu. Lorsqu'Aristote veut que Dieu soit sans corps , il le pri-
 „ve de tout sentiment & même de prudence.” *Quod vero sine*
corpore ille deum vult esse (Plato), ut Græci dicunt, ἀσώματος,
id quod esse possit, intelligi non potest: careat enim sensu, necesse
est, careat etiam prudentia, careat voluptate; quæ omnia una cum
deorum notione comprehendimus (De nat. Deor. libr. I. §. 12.).
Cum autem sine corpore idem (Aristoteles) vult esse Deum, omni-
um sensu privat, etiam prudentia. (Ibid. §. 13.)

Nous avons montré (Chap. III. §. 8. p. 64.) Chap. X.
que nous avons des idées réelles des êtres immatériels; & par conséquent nous avons prévenu 4. 5.
cette objection.

Que l'Antiquité payenne ait adoré l'univers ou non, peu importe à la question. L'Antiquité peut s'être trompée. Mais je trouve dans les *questions sur l'Encyclopédie* (Part. III. pag. 85.) deux vers, & une prière d'Orphée qui contredisent l'hymne que notre Auteur lui attribue ici. Orphée dit de Dieu :

„Lui seul il est parfait; tout est sous son pouvoir;

„Il voit tout l'univers, & nul ne peut le voir.

„Marchez dans la voye de la justice, adorez
„le seul maître de l'univers. Il est un, il est seul
„par lui même. Tous les êtres lui doivent leur
„existence. Il agit dans eux & par eux. Il voit
„tout, jamais n'a été vu des yeux mortels.” Le
maître de l'univers n'est pas l'univers; celui qui a
donné l'existence à tous les êtres, n'est pas la somme
de ces êtres; celui que nul ne peut voir, n'est
pas la matière que tout le monde voit.

5. Preuve II. *L'idée de cette Divinité est la négation d'absolument toutes les idées que les hommes sont capables de se former. La spiritualité n'est en effet qu'une pure négation de la corporéité... l'infinité... est une pure négation des limites que nous trouvons dans les êtres... La toute puissance, l'éternité, l'omniscience, la perfection, sont-elles donc autre chose que des abs-*

Chap. *traditions, ou des pures négations des bornes dans*
 X. *la force, dans la durée, dans la science?* (P. II.
 5. pag. 121.)

Les attributs théologiques ou métaphysiques de Dieu ne sont en effet que de pures négations des qualités qui se trouvent dans l'homme, ou dans tous les êtres qu'il connoît : ces attributs supposent la Divinité exempte de ce qu'il nomme en lui même, ou dans tous les êtres qui l'entourent, des faiblesses & des imperfections. Dire que Dieu est infini, c'est... affirmer qu'il n'est point, comme l'homme, ou comme tous les êtres que nous connoissons, circonscrit par les bornes de l'espace. Dire que Dieu est éternel, signifie qu'il n'a point eu, comme nous, ou comme tout ce qui existe, un commencement, & qu'il n'aura point de fin. Dire que Dieu est immuable, c'est prétendre qu'il n'est point, comme nous, sujet au changement. Dire que Dieu est immatériel, c'est avancer que sa substance ou son essence sont d'une nature que nous ne concevons point, mais qui doit être dès lors totalement différente de tout ce que nous connoissons (Part. II. pag. 58. 59.)

Le néant est ce dont on ne peut rien affirmer avec vérité, & dont on peut tout nier véritablement ; tellement que l'idée du néant est, pour ainsi dire, la négation d'absolument toutes les idées (Part. II. pag. 121.) : donc l'idée de la Divinité est l'idée de néant.

Si vous dites que la spiritualité est une pure négation de la corporéité, l'on peut dire avec

autant de raison que la corporéité est la négation Chap. X.
de la spiritualité. On peut ajouter; dire, par 57.
exemple, que l'homme est borné, mortel, changeant, c'est dire qu'il ne connoît pas tout, qu'il n'agit pas par tout; qu'il n'a pas toujours existé, & qu'il n'existera pas toujours; qu'il ne persiste pas dans le même état de santé, de vigueur, de maniere de penser. Tous ces attributs sont de pures négations: donc l'idée d'homme est l'idée de néant. La vérité est que ces négations sont des négations grammaticales; en effet ce sont des réalités; & ce que l'Auteur prend pour des réalités, ce sont des vraies négations. (Voyez chap. I. §. 54.)

6. Selon le passage de Clarke, que vous adoptez, ce qui distingue l'être du néant, l'idée positive de l'idée négative, est que l'un a des propriétés, & l'autre n'en a point; les esprits ont des propriétés; donc l'idée d'esprit est positive.

7. Mais, *l'esprit humain peut-il comprendre ce que c'est que l'infini, & pour s'en former une espèce d'idée confuse, n'est-il pas obligé de joindre des quantités bornées à d'autres quantités qu'il ne conçoit encore que bornées?* (Part. II. pag. 121.). L'esprit humain comprend ce que c'est que l'infini; mais non en entassant quantités bornées sur quantités bornées; de cette maniere il ne parvient jamais à l'infini. Ou l'esprit s'arrête en faisant cet assemblage, & il ne forme qu'une somme finie; ou il ne s'arrête pas, & comme il ne peut pas ajouter toujours, il est forcé de

Chap. dire, & ainsi à l'infini; expression qui montre
 X. que nous avons naturellement l'idée de l'infini.
 7.8.

Hobbes (Leviath. Ch. III. Voyez Part. II. pag. 58. note) remarque judicieusement que »tout ce que nous imaginons est fini» mais il en conclut mal »qu'ainsi le mot infini ne peut former aucune idée ni aucune notion.» Il en pouvoit seulement conclure que nous ne pouvons nous former aucune image de l'infini. Une image n'est pas une notion. Si les mots »tout ce que nous imaginons» signifient tout ce que nous connoissons, tout ce dont nous avons quelque notion, Hobbes tombe dans une pétition de principe. Tout homme qui fait ce qu'il dit quand il dit *toujours & jamais*, a l'idée de l'infini.

8. Je ne comprends point comment la force, la durée, la science, cessent d'être quelque chose de positif, & deviennent des pures négations, lorsqu'elles sont infinies, c'est à dire, lorsque la force s'étend à tout, la durée continue toujours, & la science connoît tout. Si tout ce qui est infini, est négatif, la matiere n'est qu'une pure négation, car *cette matiere est infinie* (Part. II. pag. 136. lig. 12. 13.).

Donc il n'est pas vrai que l'idée de la Divinité soit la négation de toutes les idées que les hommes sont capables de se former. Ils se forment l'idée de l'existence, de la puissance, de la science, de la durée; & nous disons que Dieu peut tout, qu'il fait tout, qu'il existe, qu'il a

toujours existé, & qu'il existera toujours. Il n'y a point de négation dans tout cela.

Chap.
X.
8-10.

9. L'Auteur même reconnoît que ces qualités ne sont pas assez négatives pour ne pas pouvoir convenir à l'être suprême, puisqu'il avoue (Part. II. pag. 45. lig. 3. 2. 1. à fine) qu'en supposant un Dieu unique l'auteur de toute chose on ne put se dispenser de lui attribuer une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites. Et (Part. II. pag. 104.) que la matière, qui à son avis est l'être qui existe par lui-même, est indépendante & immuable.

10. Preuve III. Une chose est démontrée impossible dèsque non seulement on ne peut en avoir d'idées vraies, mais encore quand les idées quelconques qu'on s'en forme, se contredisent, se détruisent, répugnent les unes aux autres. (*) Le Dieu théologique ne peut point agir; il répugne à son essence divine d'avoir des qualités humaines; & si l'on suppose ces qualités infinies, elles n'en seront que plus inintelligibles & plus difficiles ou impossibles à concilier. (Part. II. p. 129.) Il est très possible de démontrer que le Dieu théologique est impossible; pour le prouver, il suffit de faire voir....., qu'un être formé par la combinaison monstrueuse des contrastes les plus choquans, ne peut point exister (Part. II. p. 130.) Nos penseurs modernes, à force de rêver, de raisonner, de subtiliser, ont rendu

(*) Voyez ch. III. où vous trouverez des remarques applicables ici, & le reste des paroles de l'Auteur.

Chap. son existence (de Dieu) impossible pour quicon-
 X. que osera la méditer de sang froid. (Part. II.
 10. pag. 99.)

Ainsi le Dieu du Théologien est impossible ;
 { celui du Théiste est nécessairement rempli de con-
 tradictions, & celui du Déiste est inutile. (Part. II.
 pag. 221.) Les uns & les autres détrompes d'un
 grand nombre d'erreurs grossières dont les super-
 stitions vulgaires se sont successivement remplies ,
 s'en tiennent purement à la notion vague de la di-
 vinité (Part. II. pag. 218.) Mais les Déistes
 supposent que cet être imaginaire retiré dans la
 profondeur de son essence, après avoir fait sortir
 la matière du néant, l'abandonne pour toujours
 au mouvement qu'il lui a une fois imprimé....
 D'où l'on voit qu'ils font de leur Dieu un être
 inutile aux hommes ; mais ils ont besoin d'un
 mot pour désigner la cause première ou la force
 { inconnue à laquelle, faute de connoître l'énergie
 de la nature, ils croient devoir attribuer la for-
 mation primitive ou, si l'on veut, l'arrangement
 d'une matière coéternelle à Dieu. (Part. II. pag.
 219.)

Les Théistes supposent des rapports plus
 particuliers entre l'agent universel & l'espèce hu-
 maine.... ; ils ne peuvent, comme les Déistes
 purs, se contenter d'un Dieu immobile & indif-
 férent. (Part. II. pag. 220.)

{ Tous deux admettent un être qui n'est qu'une
 pure fiction ; le font-ils spirituel ? Ils n'en ont
 plus d'idées réelles. Lui donnent-ils des attri-

buts moraux? Aussitôt ils en font un homme Chap. X.
dont il ne faut qu'étendre les perfections, mais 10.
dont les qualités se démentent à tout instant, dès
qu'on le suppose l'Auteur de toutes choses. (Part.
 II. pag. 221.)

Affurément l'être dont l'idée est composée d'idées contradictoires, est impossible. Nous disons que Dieu est le seul vrai agent, la source de toute action; nous avons tort, si Dieu ne peut point agir; mais c'est ce qui n'est pas prouvé.

Il ne répugne point à l'essence divine d'avoir au suprême degré les qualités dont les hommes sont doués à un degré inférieur, dèsque ces qualités ne supposent pas nécessairement des limites. J'ai déjà remarqué qu'une propriété réelle ne peut pas cesser d'être réelle, uniquement parce qu'on en exclut toute limite.

Les Déistes & les Théistes n'ont besoin d'un Dieu que pour enfanter la nature, c'est à dire, pour faire sortir la matière du néant (Part. II. pag. 219.) Comment pourroient ils le faire matériel?

Nous avons des idées réelles des êtres spirituels.

Pour démontrer que Dieu est impossible, il ne suffit point de faire voir en général qu'un être formé par la combinaison monstrueuse des contrastes les plus choquans, ne peut point exister; c'est ce que tout le monde accorde; il faut faire voir que l'idée de Dieu, telle que nous nous la formons, est essentiellement une combinaison de

Chapt. X. contradictions. C'est ce que l'Auteur tâche de prouver: écoutons le.

10. II.

II. *Tout ce qu'on nous dit de Dieu, le rend matériel, ou prouve l'impossibilité où nous serons toujours de concevoir un être différent de la matiere; non étendu, & pourtant en tout lieu; immatériel, & pourtant agissant sur la matiere; spirituel, & produisant la matiere; immuable, & mettant tout en mouvement (Part. II. pag. 106. 107.) Qu'est-ce qu'un pur esprit qui crée & qui meut la matiere? Qu'est-ce qu'un être immuable qui est la cause des mouvemens & des changemens qui s'opèrent à chaque instant dans la nature? Qu'est-ce qu'un être infini qui coëxiste pourtant avec l'univers? (Part. II. pag. 120.) Demandez à un théologien si Dieu peut commettre le crime? Il vous dira que non, vu que le crime répugne à la justice, qui est de son essence. Mais ce même théologien ne voit pas qu'en supposant Dieu un pur esprit, il répugne tout autant à son essence d'avoir créé ou de mouvoir la matiere, que de commettre un crime répugne à sa justice. (Part. II. p. 195. note). Ces qualités discordantes peuvent-elles exister dans un même sujet?.... L'existence de Dieu & les attributs divins ne peuvent être des choses évidentes & démontrées pour nul homme sur la terre; sa non existence & l'impossibilité des qualités incompatibles que la théologie lui assigne, seront évidemment démontrées pour quiconque voudra sentir qu'il est impossible qu'un même sujet réunisse des*

qualités qui se détruisent réciproquement, & que tous les efforts de l'esprit humain ne pourront jamais concilier. (Part. II. p. 194. 195.) Chap. X.
II. 12

Tout ce qu'on nous dit de Dieu le rapprocheroit de la matière, si la matière existoit par elle même; si elle étoit indépendante, immuable &c. c'est à dire, si la matière se rapprochoit de la divinité. Il n'est rien moins qu'impossible de concevoir un être différent de la matière. Dieu, sans être étendu, est en tout lieu, parce qu'il connoît tout, il voit tout, il agit par tout. Le reste des passages que je viens de citer, contient des antitheses dans les mots: il faut faire voir qu'il y a de la contradiction dans les choses; qu'un être immatériel, quelque puissant qu'on le suppose, ne peut donner ni l'existence, ni le mouvement à la matière: qu'un être qui n'acquiert ni ne perd rien, & qui ne change jamais de sentiment, ne peut pas avoir donné l'existence à des êtres périssables &c.

12. *Et comment ne pas soupçonner en lui de l'impuissance, en voyant l'inexécution perpétuelle des projets qu'on lui supposoit (à Dieu)?* (Part. II. pag. 46.)

(*) Qu'est-ce qu'un Dieu tout puissant qui jamais, ne vient à bout de ses desseins? (Part. II. pag. 120.) Un Dieu qui aime l'ordre & qui jamais ne peut le maintenir? (Ibidem.) Qu'est-ce qu'un être tout puissant qui ne peut jamais communiquer à ses ouvrages la perfection

(*) Voyez le reste de ce passage pag. 290.

7 Chap. qu'il veut trouver en eux? Qu'est-ce qu'un
 X. être qui peut tout, & qui ne réussit jamais à rien?
 12. 13. (Ibidem.)

Disons plutôt, comment ne pas soupçonner que ceux qui font des pareilles objections, supposent à Dieu des projets qu'il n'a point formés; qu'ils imaginent des desseins que Dieu n'a jamais eus, un ordre qui seroit un vrai désordre, des perfections imaginaires qui seroient des imperfections réelles.

I 3 Mais au moins il y a de la contradiction dans les qualités morales qu'on doit attribuer à Dieu. On est forcé d'admettre dans ce Dieu Monarque des qualités contradictoires, incompatibles, disparates, qui s'excluoient les unes les autres, attendu qu'on lui voyoit produire à chaque instant des effets très opposés & démentir évidemment les qualités qu'on lui avoit assignées. En supposant un Dieu unique l'Auteur de toute chose on ne put se dispenser de lui attribuer une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites, d'après ses bienfaits, d'après l'ordre que l'on crut voir regner dans le monde, d'après les effets merveilleux qu'il y opéroit : mais d'un autre côté comment s'empêcher de lui attribuer de la malice, de l'imprudence, & du caprice, à la vue des désordres fréquens & des maux sans nombre, dont le genre humain est si souvent la victime & dont ce monde est le théâtre? Comment éviter de le taxer d'imprudence en le voyant continuellement occupé à détruire ses

propres ouvrages? (Part. II. pag. 45. 46.) Chap. X. 13.
Qu'est-ce en effet qu'un être dont on ne peut rien affirmer qui ne se trouve sur le champ démenti? Qu'est-ce qu'un Dieu bon qui s'irrite sans cesse;... un Dieu infiniment heureux dont la félicité est continuellement troublée;... un Dieu juste qui permet que ses sujets les plus innocens essuyent des injustices perpétuelles;.... Qu'est-ce qu'un être omniscient qui se croit obligé d'éprouver ses créatures?.... Qu'est-ce qu'un être revêtu de toutes sortes de qualités divines, & dont la conduite est toujours humaine.... qui n'agit jamais d'une façon digne de lui? (Part. II. pag. 120.) Quelles étranges idées doivent avoir de leur divinité ces aveugles mortels, qui s'imaginent que le maître absolu de tout peut s'offenser des mouvemens qui se passent dans leur esprit? Quelles contradictions que de penser que son bonheur inaltérable puisse être troublé, ou son plan dérangé par les secousses passagères qu'éprouvent les fibres imperceptibles d'une de ses créatures! (Part. II. pag. 306.)

Notre Dieu ne s'irrite jamais; il voit les crimes & les désapprouve, c'est à dire, il les regarde comme des crimes sans s'irriter, & sans rien perdre de sa félicité. De ce que Dieu est souverainement juste, s'ensuit-il que toutes ses créatures le soyent nécessairement? Dieu devoit-il faire des miracles, violer les loix générales pour soustraire un homme innocent à la malice d'un homme injuste?

Chap. mites, la terre solide s'ébranle, les montagnes
 X. s'embrasent, la contagion détruit les hommes &
 17. 18. les animaux, la stérilité désole les campagnes.
 (Part. I. pag. 60.)

Ces désordres sont affligeans; mais non seulement ce sont des effets nécessaires, produits par des causes naturelles, qui agissent par des loix fixes (Part. I. pag. 60); mais de plus ces désordres ou d'autres probablement plus affligeans sont des suites nécessaires de ce que le fini n'est pas infini. Tout être borné est sujet à quelque désordre, ou plutôt à quelque suite résultante de ce qu'il est borné, & c'est à ces suites que nous donnons le nom de désordre. Car, on ne peut trop le répéter, relativement au grand ensemble, tous les mouvemens des êtres, toutes leurs façons d'agir, ne peuvent être que dans l'ordre & sont toujours conformés à la nature (P. I. p. 64.) (*). Ce qui est désordre pour nous, ce qui emmène ces maux auxquels nous sommes sujets, n'est que le passage d'un être à un ordre ou plutôt à un état nouveau (Part. I. pag. 62.); & un être successif doit nécessairement passer d'un état à un autre.

18. D'ailleurs, il n'existe point dans la nature des maux dont elle ne fournisse le remède à ceux qui ont le courage de le chercher & de l'appliquer. Cette nature suit des loix générales & nécessaires, dans toutes ses opérations. Le mal physique est le dérangement produit dans nos

(*) Rappelons nous qu'il ne s'agit ici que du mal physique.

organes par les causes physiques que nous voyons Chap.
agir... Ces causes finissent toujours par pro- X.
duire des effets sensibles ou capables de frapper 18.
nos sens... Nous souffrons parce qu'il est de
l'essence de quelques êtres de déranger l'économie
de notre machine (Part. I. pag. 249.). En con-
sidérant la nature l'Auteur auroit pu voir que le
mal physique est une suite nécessaire des proprié-
tés particulières à quelques êtres ; il auroit re-
connu que les pestes, les contagions, les mala-
dies sont dues à des causes physiques, à des cir-
constances particulières, à des combinaisons qui,
quoique fort naturelles, sont funestes au genre
humain (Part. II. pag. 52.). Pour être à l'abri
du mal physique, il faudroit que l'homme fût
tout seul plus fort que la nature entière, ou qu'il
fût hors de cette nature ; 1. que tous les êtres per-
dissent leurs essences pour lui ; il faudroit qu'il
n'eût plus de sensibilité physique, qu'il ne connût
plus ni le bien ni le mal, ni le plaisir ni la dou-
leur. Mais dès lors il ne seroit plus en état de
se conserver, ni de rendre son existence heureuse ;
tous les êtres devenus indifférens pour lui, il
n'auroit plus de choix, il ne sauroit plus ce qu'il
doit aimer ou craindre, chercher ou éviter. En
un mot l'homme seroit un être dénué ou tota-
lement incapable d'agir de la manière que nous
lui connoissons : & vraisemblablement il n'en se-
roit pas plus heureux. Si il est de l'essence actuel-
le de l'homme de tendre au bien être, ou de vouloir
se conserver, 2. si la douleur l'avertit de ce qu'il

Chap. » nature." (Ce n'est pas méchanceté que de souffrir
 X. le mal par des bonnes raisons) » S'il ne le veut ni
 21. 22. » ne le peut, c'est à la fois méchanceté & impuif-
 » sance." (ni l'un ni l'autre) » S'il le veut & le
 » peut, ce qui seul convient à Dieu, d'où vient
 » donc le mal sur la terre? De ce que tout être
 » créé est fini & borné." (Voyez Quest. sur Encycl.
 Part. XXV. pag. 104.)

22. O homme, ne vois-tu pas que *Dieu*
est une cause universelle qui doit songer au main-
tien du grand tout dont il est distingué? Cet être
n'est il donc pas, selon toi même, le Dieu de la
nature, le Dieu des mers, des fleuves, des mon-
tagnes, de ce globe, où tu n'occupes qu'une si
petite place, de tous ces autres globes que tu vois
rouler dans l'espace autour du soleil qui t'éclair-
re? N'est il pas le Dieu de ce nombre innombra-
ble de globes que par les yeux de l'esprit tu vois
rouler autour de ces soleils que les yeux de ton
corps te montrent dans le firmament, & autour
de ceux que tes yeux ne te font pas appercevoir?
Cesse donc de t'obstiner à ne voir que toi seul
dans la nature; ne te flatte pas que le genre hu-
main, qui se renouvelle & disparoit comme les
feuilles des arbres, puisse absorber tous les soins
& la tendresse de l'agent universel, qui... regle le
destin de toutes choses (Part. II. pag. 63.). Cesse
 de demander dans tes plaintes insensées si le *mat-*
tre de la nature a cette bonté qu'on lui attribue.
 Cesse de dire, *n'est-il pas l'Auteur de toutes*
choses? Dans ces cas ne sommes nous pas for-

*cés de lui attribuer également les douleurs de la Chag.
goute, les ardeurs de la fièvre, les contagions, X.
les famines, les guerres qui désolent l'espece hu- 22-24
maine? Lorsque je suis en proie aux douleurs les
plus aiguës, lorsque je languis dans l'indigence
& les infirmités, lorsque je gémis sous l'oppres-
sion, où est la bonté de Dieu pour moi? (P. II.
pag. 61.) Elle est dans les remèdes qu'il me four-
nit, souvent dans les maux mêmes dont il permet
que je sois affligé & toujours dans les consolations
qu'il m'accorde.*

23. Mais cette bonté particulière ne se
trouveroit nulle part, qu'on ne pourroit rien con-
clure contre la bonté d'un Dieu auteur & conser-
vateur de tout ce vaste univers. Il falloit qu'il
y eut un globe, que *des révolutions terribles, des
déluges, des tremblemens de terre bouleversent*
quelquefois; dans lequel des gouvernemens né-
gligens ou pervers produisent & multiplient la
misère, la stérilité, la dépopulation, & les ra-
vages. (Part. II. pag. 61. 62.) O homme foi-
ble & vain, rejettera-tu sur l'Auteur de toutes
choses ta foiblesse même & tes crimes?

24. Sans doute, dit l'Auteur: si votre
Dieu existoit, il seroit l'auteur du mal moral.
Le système si peu fondé de la liberté de l'homme,
que nous avons détruit ci-devant, fut visible-
ment imaginé pour laver l'auteur de la nature du
reproche qu'on doit lui faire, d'être l'auteur, la
source, la cause primitive des crimes de ses créa-
tures. (Part. II. pag. 71.) Et, si l'homme est

Chap. libre, pourquoi Dieu lui a-t-il accordé une liberté dont Dieu devoit prévoir que l'homme pourroit abuser? (Part. II. pag. 70.)

25. Que l'homme soit libre ou non, il n'est pas une pure machine; les motifs & les idées ne dirigent point une machine, & dirigent l'homme: l'Auteur est forcé d'en convenir. Cette volonté, dit-il (Part. I. pag. 191.) est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise, agréable ou désagréable, de l'objet ou du motif qui agit sur nos sens, ou dont l'idée nous reste & nous est fournie par la mémoire. Cela posé, voyons s'il est possible d'éviter le mal moral.

Il faut donner l'existence à une intelligence bornée: peut-elle être exempte d'ignorance? Il faut que cette intelligence se détermine sur des motifs; donc elle ne pourra pas toujours se décider sur des sujets qu'elle connoît parfaitement: peut-elle toujours éviter l'erreur? Cette intelligence ne doit agir qu'avec le concours d'un corps, qui dans son origine n'est qu'un point imperceptible; dont les parties sont informes.... Ce point se développe, il s'étend, il s'accroît par l'addition continuelle de matières analogues à son être;.... il devient adulte,... sensible dans toutes ses parties;.... & capable de travailler plus ou moins efficacement à sa propre conservation. (Part. I. pag. 72. 73.)

L'homme n'acquiert des connoissances que peu à peu, & par le secours des autres hommes: autre source d'erreurs. L'homme a des besoins,

& par conséquent des desirs. . . *L'homme étant par* Chap. X.
son organisation un être à qui le mouvement est 25.
toujours nécessaire., doit toujours désirer (Part. I. pag. 328.); *l'impulsion que le desir nous donne, est lui même un grand bien* (Part. I. pag. 329.)
 Pour peu que vous augmentiez la force, l'activité des desirs, vous verrez naître les passions, qui sont nécessaires à la conservation de l'homme (Part. I. pag. 155.); mais qui souvent détournent l'homme du sentier de la vérité. Voilà le mal moral introduit nécessairement dans le monde. Il est, aussi bien que le mal physique, une suite indispensable de notre nature bornée. Pour exclure le mal moral il falloit que Dieu fit, non des hommes, mais des êtres exempts de passions, & doués d'une intelligence parfaite, ce qui est contradictoire avec la nature d'un être fini; ou que Dieu agit continuellement sur l'esprit des hommes pour les éclairer quand ils se trompent, & pour modérer leurs passions, quand ils se laissent entraîner. Autant valoit-il que Dieu ne fit point d'hommes; & qu'il executât lui même ce que dans ce cas il feroit par leur moyen. *La nature*, dit l'Auteur (Part. I. pag. 149.); je dis Dieu, *ne fait les hommes ni bons ni méchans*: il fait » des êtres pensans, dont la plupart sont » injustes & malheureux » (Dieu pag. 15.), parce qu'ils se rendent tels; ils se rendent injustes & malheureux parce qu'ils le peuvent; & ils le peuvent parce qu'il est impossible qu'ils existent sans être sujets à l'erreur & aux passions.

Chap. 26. Jusqu'ici l'idée de Dieu n'est rien moins
 X. que contradictoire. Mais, continue l'Auteur,
 26. *malgré tous les efforts & les subtilités de ses plus
 ardents défenseurs, l'existence de Dieu n'est pas
 même probable.* (Part. II. pag. 194.) Car

Preuve I. La notion de Dieu varie d'un
 siècle à l'autre, d'une contrée à l'autre, d'un
 homme à un autre homme; que dis-je? elle n'est
 jamais constante dans le même individu. Cette
 diversité, cette fluctuation, ces changemens suc-
 cessifs, ont les vrais caractères d'une connoissan-
 ce, ou plutôt d'une erreur acquise. (Part. II.
 pag. 91.) Ainsi les notions de la divinité que
 nous voyons répandues par toute la terre, ne prou-
 vent point l'existence de cet être; elles ne sont
 qu'une erreur générale, diversement acquise &
 modifiée dans l'esprit des nations, qui ont reçu
 de leurs ancêtres ignorans & tremblants les dieux
 qu'ils adorent aujourd'hui. (Part. II. pag. 94.)
 Ceux même qui font profession d'adorer le même
 Dieu, sont-ils d'accord sur son compte? ...
 Souscrivent-ils unanimement aux idées que les
 autres présentent sur sa nature? (Part. II. pag.
 294.)

Quelle diversité dans la manière de penser
 des hommes! Selon notre Auteur les Déicoles
 ne s'accordent point sur les attributs de Dieu.
 Descartes dit (Resp. ad secundas object. post me-
 ditat. pag. 73.) » il est fort remarquable que tous
 » les Métaphysiciens s'accordent unanimement
 » dans la description des attributs de Dieu (au-

» tant qu'on peut les connoître par la seule raison Chap.
 » humaine) en sorte qu'il n'y a aucune chose phy- X.
 » sique, sensible, dont nous avons l'idée la plus 26, 27.
 » palpable, sur la nature de la quelle les Philoso-
 phes ne diffèrent d'avantage? (*) De quel côté
 est le vrai? Tous ceux qui sont versés dans la
 lecture des Métaphysiciens trouveront, qu'il est du
 côté de Descartes.

Il se peut que le peuple idolâtre ait varié
 sur les attributs de la divinité & sur les êtres
 qu'il regardoit comme des Dieux. Cependant, il
 est assez prouvé qu'on a généralement reconnu un
 seul Dieu suprême. Ceux qui adorent le même
 Dieu, Chrétiens, Juifs, Mahométans, s'accor-
 dent dans les attributs essentiels & primitifs, ils
 sont d'accord sur quelques points généraux (Rac.
 II. pag. 92. lig. 5.), & essentiels, & ils ne dif-
 fèrent que dans quelques conséquences.

27. Quand même ils différeroient autant
 que le dit l'Auteur, cette diversité ne prouveroit
 rien. Pour que les opinions des hommes au su-
 jet de la Divinité fussent d'accord, il faudroit
 que des idées, des sensations, des perceptions
 uniformes eussent par tout fait naître les mêmes
 opinions sur la divinité; ce qui supposeroit des
 organes parfaitement semblables, remués ou mis

(*) Est enim notatu valde dignum quod omnes Metaphysici
 in Dei attributis (iis scilicet quæ per solam rationem humanam
 agnoscî possunt) describendis unanimiter consensiant, adeo ut aut
 la sit res physica, nulla sensibilis, nulla cujus ideam maxime cras-
 sam & palpabilem habeamus, de cujus natura non major opinio-
 num diversitas apud philosophos reperitur.

Chap. diffés par des événemens parfaitement analogues.

X. Or, comme cela n'a pas pu arriver, comme les
 27-29. hommes, essentiellement différens par leurs tempéramens, se sont trouvés dans des circonstances très différentes (Part.^e II. pag. 91. 92.); comme l'humeur & les circonstances varient pour le même homme, n'est-il étonnant que les inductions ou les corollaires qu'on tire de cette... vérité ne soient point les mêmes pour deux peuples ou même pour deux individus (Part. II. pag. 193.); que le même homme soit tantôt encouragé par la clemence de Dieu, tantôt effrayé de sa justice?

28. La diversité des sentimens sur un objet ne prouve rien contre la réalité de cet objet; car la réalité est presque aussi diverse dans la tête des hommes que la chimere (Part. II. p. 95. lig. 3. 2. a. fine.) Tous les hommes ne goûtent pas le même assortiment de couleurs; la musique qui flatte une nation, déplaît à l'autre: chaque homme a son idée du soleil, tous ces soleils existent-ils; (Part. II. pag. 95.); on en résulte-t-il qu'il n'en existe aucun? Il est, dit-on, (*ibidem*) facile de répondre que l'existence du soleil est un fait constaté par l'usage journalier des sens, au lieu que l'existence d'un Dieu n'est constatée par l'usage d'aucun sens; tout le monde voit le soleil, mais personne ne voit Dieu.

29. Je réplique, cette réponse est hors de propos. Vous prétendez que la diversité dans l'idée que différens individus se forment de la divinité, rend improbable l'existence de Dieu,

montre même que Dieu n'existe point. C'est ce Chap.
 que vous dites expressement pag. 91. 94. 294. &c. ^{X.}
 de votre seconde partie. C'est ce que vous don- 29. 30.
 nez à entendre ici (pag. 95.) par les paroles :
chaque homme a son Dieu : tous ces Dieux exist-
ent-ils ; ou n'en existe-t-il aucun ? On vous ré-
 pond, que la conséquence que vous tirez de cette
 diversité n'est pas juste ; qu'on peut également di-
 re, *chaque homme a son idée du soleil ; tous ces*
soleils existent-ils ; ou n'en existe-t-il aucun ?
 Vous répliquez que l'existence du soleil est prou-
 vée par le témoignage (non par l'usage) des sens
 & que l'existence de Dieu n'est pas prouvée de
 cette manière. Vous en appelez donc à une
 preuve différente de celle que vous prétendiez
 tirer de la diversité d'idées ; & vous abandonnez
 cette dernière. En effet vous avouez que la réa-
 lité est presque aussi diverse dans l'esprit des hom-
 mes que la chimère ; donc votre argument fondé
 sur la diversité d'idées, est un sophisme de votre
 aveu.

30. Cette remarque pourroit suffire ; j'a-
 joute que tout ce qui est certain n'est pas prouvé
 par le témoignage des sens ; & que l'Auteur se
 trompe dans le caractère qui, à son avis, distin-
 gue la réalité de la chimère. Il y a, dit-il
 (Part. II. pag. 95. 96.) d'un côté des qualités
 sur lesquelles on ne dispute point, de l'autre
 côté on dispute sur toutes les qualités. On l'Au-
 teur veut dire que tout être qui a quelques quali-
 tés sur lesquelles on ne dispute point, existe ;

Chap. ou il prétend que pour prouver l'existence d'un
 X. être il faut qu'on soit d'accord sur toutes ses qua-
 30-32. lités. Dans le premier sens, la Chimere de Bel-
 lerophon, & le Sphinx d'Oedipe ont existé, car
 on s'accorde sur plusieurs de leurs qualités. Dans
 le second, malgré le témoignage des sens le soleil
 n'existe pas; car on n'est pas d'accord sur sa gros-
 seur, sur sa distance de la terre; on ne convient
 pas s'il est fixe ou non &c.

31. Mais, personne n'a jamais dit, il n'y
 a point de soleil.... au lieu que plusieurs hom-
 mes sensés ont dit, il n'y a point de Dieu.

On pourroit douter du bon sens de ceux qui
 ont dit, il n'y a point de Dieu: d'ailleurs l'exis-
 tence d'une chose dépend-elle du jugement de
 quelques hommes? Un nombre innombrable
 d'hommes sensés ont dit, il n'y a point d'anti-
 podes; les antipodes en existoient-ils moins?

32. L'Auteur insiste, la preuve la plus for-
 te que l'idée de la divinité n'est fondée que sur
 une erreur, c'est que les hommes sont peu à peu
 parvenus à perfectionner toutes les sciences qui
 avoient pour objet quelque chose de réel, tandis
 que la science de Dieu est la seule qu'ils n'aient
 jamais perfectionnée; elle est par tout au même
 point; tous les hommes ignorent également quel
 est l'objet qu'ils adorent, & ceux qui bien sont
 le plus sérieusement occupés, n'ont fait qu'ob-
 scurcir de plus en plus les idées primitives que
 les mortels s'en étoient formées (Part. II: p. 91.).
 Est-il une contrée sur la terre où la science de
 Dieu

Dieu se soit réellement perfectionnée? A-t-elle Chap. X.
pris quelque part la consistance & l'uniformité 30.
que nous voyons prendre aux connoissances hu-
maines, aux arts les plus futiles, aux métiers
les plus méprisés? (Part. II. pag. 294.)

Ne soyons point étonnés de les voir (les hommes) si peu d'accord sur les idées qu'ils s'en forment (de Dieu), sur les systèmes qu'ils se font relativement à lui, sur les cultes qu'ils lui rendent: leurs disputes sur son compte, les incon- séquences de leurs opinions, le peu de consistance & de liaison de leurs systèmes, les contradictions où ils tombent sans cesse dès qu'ils veulent en parler, les incertitudes où se trouvent leurs esprits toutes les fois qu'ils s'occupent de cet être si arbitraire ne doivent point nous sembler étranges; il faut nécessairement disputer quand on raisonne d'un objet vu diversement dans des circonstances variées, & sur lequel il n'est pas un seul homme qui puisse être constamment d'accord avec lui même.

Tous les hommes s'accordent sur les objets qu'ils sont à portée de soumettre à l'expérience; nous ne voyons point de disputes sur les principes de la Géométrie; les vérités évidentes & démontrées ne varient point dans notre esprit; nous ne doutons jamais que la partie ne soit moins grande que le tout, que deux & deux fassent quatre, que la bienfaisance ne soit une qualité aimable, que l'équité ne soit nécessaire aux hommes en société. Mais nous ne trouvons que disputes,

Chap. qu'incertitudes, que variations dans tous les sys-
 X. tèmes qui ont la Divinité pour objet ; nous ne
 32. voyons nulle harmonie dans les principes de la
 Théologie ; l'existence de Dieu que l'on nous an-
 nonce par-tout comme une vérité évidente & dé-
 montrée, ne l'est que pour ceux qui n'ont point
 examiné les preuves sur lesquels on la fonde. Ces
 preuves paroissent souvent fausses ou foibles à
 ceux mêmes qui d'ailleurs ne doutent aucunement
 de cette existence ; les inductions ou les corollai-
 res que l'on tire de cette prétendue vérité si dé-
 montrée ne sont point les mêmes pour deux indi-
 vidus ; les penseurs de tous les siècles & de tous
 les pays se querellent sans cesse entre eux sur la
 religion, sur leurs hypothèses théologiques, sur
 les vérités fondamentales qui leur servent de base,
 sur les attributs & les qualités d'un Dieu dont ils
 se sont vainement occupés, & dont l'idée varie
 continuellement dans leur propre cerveau.

Ces disputes & ces variations perpétuelles
 devroient au moins nous convaincre que les idées
 de la Divinité n'ont ni l'évidence ni la certitude
 qu'on leur attribue, & qu'il peut être permis de
 douter de la réalité d'un être que les hommes
 voyent si diversement, sur lequel ils ne sont ja-
 mais d'accord, & dont l'image varie si souvent
 en eux mêmes (Part. II. pag. 192. 194.). Sans
 un dérangement très marqué dans nos organes
 nos sentimens ne varient gueres sur les objets que
 nos sens, que l'expérience, que la raison nous
 ont bien démontrés. Dans quelque circonstance

qu'on nous prenne nous n'avons aucun doute ni Chap. X.
32.
sur la blancheur de la neige ni sur la lumière du jour, ni sur l'utilité de la vertu. Il n'en est pas de même des objets qui dépendent uniquement de notre imagination, & qui ne nous sont point prouvés par le témoignage constant de nos sens; nous en jugeons diversement suivant les dispositions dans lesquelles nous nous trouvons. Ces dispositions varient en raison des impressions involontaires que nos organes reçoivent à chaque moment de la part d'une infinité de causes, soit extérieures à nous, soit renfermées dans notre propre machine. Ces organes sont à notre insçu perpétuellement modifiés, relâchés ou tendus par plus ou moins de pesanteur ou d'élasticité dans l'air, par le froid ou le chaud, la sécheresse ou l'humidité, la santé ou la maladie, la chaleur du sang, l'abondance de la bile, l'état du système nerveux &c. Ces différentes causes influent nécessairement sur les idées, les pensées, les opinions momentanées de l'homme; il est par conséquent obligé de voir diversement les objets que son imagination lui présente, sans pouvoir être redressée par l'expérience & la mémoire (Part. II. pag. 306. 307.). Si les opinions du même individu sur son Dieu sont flottantes & sujettes à varier, combien doivent-elles subir de changemens dans les êtres si divers qui composent la race humaine? Si, peut-être, il n'existe pas deux hommes qui voyent un objet physique exactement des mêmes yeux, à plus forte raison combien

Chap. doit-il y avoir de variété dans leurs façons d'en-
 X. visager les choses qui n'existent que dans leur
 32. imagination? Quelle infinité de combinaisons
 d'idées des esprits essentiellement différens doi-
 vent-ils se faire pour composer un être idéal dont
 chaque instant de la vie doit changer le tableau?
 (Part. II. pag. 309.).

D'autre côté l'Auteur soutient que la science de Dieu s'est perfectionnée. La première Théologie de l'homme lui fit d'abord craindre & adorer les élémens mêmes, des objets matériels & grossiers; il rendit ensuite ses hommages à des agens présidens aux élémens, à des génies puissans, à des génies inférieurs, à des héros ou à des hommes doués de grandes qualités. A force de réfléchir il crut simplifier les choses en formant la nature entière à un seul agent, à une intelligence souveraine, à un esprit, à une ame universelle qui mettoit cette nature & ses parties en mouvement (Part. II. pag. 16.). L'idée de l'unité de Dieu... ne put être que le fruit tardif des méditations. A force de méditer quelques penseurs sont parvenus à n'admettre dans l'univers qu'une seule divinité dont la puissance & la sagesse suffisoient pour le gouverner. Ce seroit en effet se tromper que de croire que l'idée de la spiritualité de Dieu, telle que nous la trouvons admise aujourd'hui, se soit présentée de bonne heure à l'esprit humain. Elle fut le fruit lent & tardif de l'imagination des hommes (Part. II. pag. 167.).

33. S'il étoit vrai que la science de Dieu Chap.
ne s'est point perfectionnée, qu'en conclure? Que ^{X.}
les hommes ont d'abord rencontré la vérité, si les ^{33. 34.}
notions que nous avons sur cet important sujet,
sont vraies. Il faut montrer qu'elles sont fausses;
ce n'est qu'après cette démonstration qu'on peut
expliquer le phénomène dont il s'agit ici, en le
supposant réel.

34. Preuve II. Dieu doit être intelligent,
& il n'est nullement probable qu'il le soit. *Un
être intelligent c'est un être qui pense, qui veut,
qui agit pour parvenir à une fin. Or pour pen-
ser, pour vouloir, pour agir à notre manière, il
faut avoir des organes & un but semblables aux
nôtres. Ainsi dire que la nature est gouvernée
par une intelligence, c'est prétendre qu'elle est
gouvernée par un être pourvu d'organes, attendu
que sans organes il ne peut y avoir ni perceptions,
ni idées, ni intuition, ni pensées, ni volontés,
ni plan, ni action (Part. I. pag. 66. 67.). Je
le répète, pour avoir de l'intelligence, des des-
seins, & des vues, il faut avoir des organes &
des sens, ce que l'on ne dira point de la nature,
ni de la cause que l'on suppose présider à ses mou-
vements (Part. I. pag. 69.). L'on ne vit point
qu'un Dieu immatériel & dépourvu d'organes cor-
porels ne pouvoit ni agir, ni penser comme un
être matériel, que son organisation particulière
rend susceptible des qualités, des sentimens, des
volontés, des vertus que nous trouvons en lui
(Part. II. pag. 60.).*

Chap

X.

34-35.

Nous avons fait voir (chap. III. §. 5. pag. 60. &c.) que toutes ces prétentions sont mal fondées par rapport aux esprits en général. Elles sont encore moins soutenables lorsque on les applique à l'être suprême.

35. Au moins, dit l'Auteur, vous êtes forcés d'attribuer à votre Dieu des qualités humaines. *Après avoir subtilisé le Dieu métaphysique, & l'avoir rendu en idée si différent de tout ce qui agit sur les sens, la Théologie se trouve forcée de le rapprocher de l'homme dont elle l'avoit tant éloigné; elle en refait un homme par les qualités morales qu'elle lui assigne; elle sent que sans cela on ne pourroit persuader aux mortels qu'il puisse y avoir des rapports entr'eux & l'être vague, aérien, fugitif, incommensurable qu'on leur fait adorer; elle s'aperçoit que ce Dieu merveilleux n'est propre qu'à exciter l'imagination de quelques penseurs dont le cerveau s'est accoutumé à travailler sur des chimères ou à prendre des mots pour des réalités; enfin elle voit qu'il faut au plus grand nombre des enfans matériels de la terre un Dieu plus analogue à eux, plus sensible, plus connoissable. En conséquence la Divinité, malgré son essence ineffable ou divine, est revêtue de qualités humaines, & l'on ne sentit jamais leur incompatibilité avec un être que l'on avoit fait essentiellement différent de l'homme, & qui ne peut par conséquent avoir ses propriétés ni être modifié comme lui... (Part. II. pag. 60.). Les attributs métaphysiques ou théo-*

logiques de la Divinité en font un être abstrait & inconcevable, dès qu'on le distingue de la nature & de tous les êtres qu'elle renferme, les qualités morales en font un être de l'espece humaine, quoique par les attributs négatifs on se soit efforcé de l'éloigner de l'homme (Part. II. pag. 117. 118.). En effet l'homme dans son Dieu ne vit & ne verra jamais qu'un homme; il a beau subtiliser; il a beau étendre son pouvoir & ses perfections, il n'en fera jamais qu'un homme gigantesque, exagéré, qu'il rendra chimérique à force d'entasser sur lui des qualités incompatibles: il ne verra jamais en Dieu qu'un être de l'espece humaine, dont il s'efforcera d'aggrandir les proportions au point d'en faire un être totalement inconcevable. C'est d'après ces dispositions que l'on attribue l'intelligence, la sagesse, la bonté, la justice, la science, la puissance, à la Divinité; parce que l'homme est intelligent lui même; parce qu'il a l'idée de la sagesse dans quelques êtres de son espece; parce qu'il aime à trouver en eux des dispositions favorables à lui même; parce qu'il estime ceux qui montrent de l'équité; parce qu'il a lui même des connoissances qu'il voit plus étendues dans quelques individus qu'en lui; enfin parce qu'il jouit de certaines facultés qui dépendent de son organisation (Part. II. pag. 40. 41.) (). Mais comment supposer des volontés, des passions, des desirs à un être qui n'a besoin de rien, qui se suf-*

Chap.
X.
35.

(*) Voyez la même pensée répétée Part. II. pag. 149. 166. & 167. 181. 221. lig. 7. 11.

Chap. que c'est rapprocher Dieu de l'homme que de
 X. lui attribuer des connoissances, l'on doit prouver
 38-40. que Dieu est destitué d'intelligence, ou que de
 deux intelligences différentes l'une a des connois-
 sances, & l'autre n'en a point.

Dès que Dieu connoît tout parfaitement, il est exempt d'erreur, il est sage, bon, juste &c. & ces qualités ne sont pas humaines, mais les hommes en sont doués jusqu'à un certain point.

39. Nous disons que Dieu est intelligent, parce que nous trouvons que l'idée d'intelligence est renfermée dans celle d'être nécessaire, & que cette intelligence se montre dans tout ce qui existe & est contingent. De l'intelligence nous déduisons les autres qualités morales, que nous portons au delà de tout degré, parce que l'idée d'être nécessaire nous y contraint. Ce n'est pas parce que l'homme est intelligent lui même, parce qu'il a l'idée de la sagesse, par ce qu'il estime ceux qui montrent de l'équité &c. que nous attribuons l'intelligence, la sagesse, la bonté, la justice, la science, la puissance, à la divinité. Dieu est Dieu; & non pas un homme gigantesque & exagéré.

40. Nous ne reconnoissons pas les attributs moraux de Dieu, parce que sans cela on ne pourroit persuader aux mortels qu'il puisse y avoir des rapports entr'eux & Dieu. S'il étoit possible que l'être suprême n'eût point les attributs que nous appellons moraux, il resteroit le rapport du créateur à la créature; celui de l'être indépen-

dant aux êtres auxquels il a donné l'existence. Cet être n'est point *vague, aérien, fugitif*; car il n'y a rien de plus déterminé, de plus réel, de plus permanent que l'être qui existe par lui-même. Chap. X.
40-42

41. Il faut bien que Dieu soit incommensurable avec tout ce qui existe, parce que l'infini est incommensurable avec le fini. Si la matière étoit, comme l'Auteur le prétend, infinie & nécessaire, seroit-elle commensurable avec les corps, qui sont tous finis & contingens? La matière ou la nature, selon l'Auteur, & les corps se ressembleroient en ce qu'ils auroient quelques propriétés communes; & l'on pourroit dire que l'Auteur dans la nature ne vit & ne verra, jamais que des corps; qu'il a beau subtiliser, qu'il a beau étendre le pouvoir de cette nature, il n'en fera jamais qu'un corps gigantesque, exagéré, qu'il rend chimérique à force d'entasser sur lui des qualités incompatibles, parce qu'exister par soi-même & avoir des propriétés qui sont indépendantes, & peuvent exister l'une sans l'autre, sont des choses incompatibles &c.

42. Je vois que ceux qui admettent une divinité, les Galilée, les Descartes, les Newton, les Leibnitz, les Clarke, les s'Gravesande, les Bonnet &c. sont accoutumés à travailler sur des réalités, puisqu'ils ont perfectionné les Mathématiques ou la Physique, & presque tous l'une & l'autre.

Je ne m'arrête point à l'organisation source de la pensée & de l'intelligence, parce que j'ai déjà montré l'absurdité de cette proposition.

Chap. 43. L'être qui se suffit à lui même peut
X. avoir des volontés. Il n'a ni desirs ni passions.

43-44. C'est, comme l'a remarqué Newton, (voyez
Part. II. pag. 151.) par allégorie qu'on dit que
Dieu voit, entend, se réjouit, se met en co-
lere &c. L'Auteur avoue (ibidem) que *les hom-
mes n'ont pu faire autrement*, parcequ'il faut
qu'ils se servent du langage qu'ils ont.

44. *Même en supposant un être immaté-
riel, on est forcé de reconnoître en lui différen-
tes manières d'être, différentes volitions, diffé-
rentes façons d'agir; à moins qu'on ne le suppo-
sat totalement privé d'action, au quel cas il se-
roit parfaitement inutile. En effet pour changer
de manière d'agir, il faut nécessairement changer
de façon d'être. D'où l'on voit que les Théolo-
giens, en faisant Dieu immuable, le rendent im-
mobile, & par conséquent inutile. Un être im-
mobile dans ce sens de ne point changer de façon
d'être, ne pourroit évidemment avoir ni des vo-
lontés successives, ni produire des actions succes-
sives: si cet être a créé la matiere ou enfanté l'uni-
vers, il fut un temps où il voulut que cette ma-
tiere & cet univers existassent, & ce temps fut
précédé d'un autre temps où il avoit voulu qu'ils
n'existassent point encore. (Part. II. pag. 104.
105.)*

J'ai déjà insinué que les Déicoles sont de
deux sentimens différens. Les uns, & l'on pour-
roit dire presque tous, pensent que Dieu prévoit
les futurs contingens; & les autres croient que

Dieu ne les prévoit pas. Les uns & les autres Chap.
 conviennent que Dieu prévoit tous les effets du X.
 pur mécanisme. A cet égard, Dieu n'a jamais 44-45.
 eu des volitions différentes, des volontés successives, quoiqu'il produise des actions successives. Il a voulu de toute éternité que telle ou telle chose arrivât dans un certain temps. Ainsi l'on n'est pas forcé de reconnoître en lui différentes manières d'être, différentes volitions, différentes façons d'agir. Les premiers étendent tout naturellement ces réflexions à ce qui dépend de la volonté des êtres libres.

Ceux qui pensent que Dieu ne prévoit pas les futurs contingens, peuvent dire que pour confondre le changement de volonté avec le changement de manière d'être, il faut abuser excessivement de la rigueur du terme; & que Dieu a voulu de toute éternité faire une chose dans certaines circonstances & une autre chose dans des circonstances différentes; en sorte qu'effectivement il ne change jamais ni de volonté ni de manière d'agir.

45. On objecte que s'il n'existoit point de mal dans le monde, l'homme n'eût jamais songé à la divinité. Si la nature lui eût permis de satisfaire aisément tous ses besoins renaissans, ou de n'éprouver que des sensations agréables, ses jours eussent coulé dans une uniformité perpétuelle, & il n'auroit point eu de motifs pour rechercher les causes inconnues des choses (Part. II. pag. 4.) Tout homme a senti une foule de maux; il souffrit de la part de l'inclémence des

Ces. X.
45 *surfont, des disettes, des contagions, des acci-*
dens, des maladies &c. (PART. II. pag. 5.) Ce
fut dans le sein de l'ignorance, des alarmes &
des calamités que les hommes ont toujours puisé
leurs premières notions sur la divinité. D'où
l'on voit qu'elles doivent être au j. j. p. j. ou finis-
ses, & toujours affligeantes. (PART. II. p. 9.)

L'Auteur n'est pas toujours aussi direct
qu'il est. Le mal, dit-il (PART. II. pag. 21.) fut
encore plus que le bien le motif des recherches
que les hommes ont faites sur la divinité, des
idées qu'ils s'en sont formées, & de la conduite
qu'ils ont tenue à son égard; donc, de son avec,
le bien y a eu quelque part. Il est vrai qu'il se
retrouve d'abord, car il continue. L'admiration
seule des œuvres de la nature, & la reconnoissanc-
es de ses bienfaits n'eussent jamais déterminé le
genre humain à remonter péniblement par la pen-
sée à la source des choses; familiarisés sur le
champ avec les effets favorables à notre être,
nous ne nous donnons point les mêmes peines
pour en chercher les causes, que pour découvrir
celles qui nous inquiètent ou nous affligent. Ainsi
en réfléchissant sur la divinité, ce fut toujours
sur la cause de ses maux que l'homme médita.
(PART. II. pag. 21. 22.)

Mais l'observation de la nature fut la pre-
mière étude de ceux qui eurent le loisir de médi-
ter; ils ne purent s'empêcher d'être frappés des
phénomènes du monde visible. Le lever & le
coucher des astres, le retour périodique des sai-

sons, les variations de l'air, la fertilité & la Chap.
stérilité des champs, les avantages & les domma- X.
ges causés par les eaux, les effets tantôt utiles 45. 46.
tantôt terribles du feu, furent des objets propres
à les faire penser (Part. II. pag. 27.); autant
 le retour d'un printemps agréable que celui d'un
 été brûlant; autant le retour d'un automne fécond,
 que celui d'un hiver stérile; autant la fertilité que
 la stérilité des champs; autant les avantages cau-
 sés par l'eau & par le feu, que les dommages oc-
 casionnés par ces deux élémens.

46. De plus, la remarque sur laquelle l'Au-
 teur fonde sa conclusion, est que l'homme ne se
 donne pas les mêmes peines pour chercher la cau-
 se de son bien être, que pour chercher celle de
 ses maux; il se donne donc quelque peine pour
 découvrir la cause de son bonheur; & la conclu-
 sion devoit être qu'en réfléchissant sur la divinité,
 ce fut souvent sur la cause de ses maux, que
 l'homme médita.

Quand il seroit vrai que l'homme ne songe
 pas à la source de son bien être, un bien être con-
 tinuel produit un malaise, qui peut l'engager
 dans cette recherche. Car c'est par ses besoins
 multipliés que l'énergie de l'homme est dans
 une action perpétuelle; dès qu'il n'a plus de be-
 soin, il tombe dans l'inaction, dans l'apathie,
 dans l'ennui, dans une langueur incommode &
 nuisible à son être (Part. II. pag. 3.). Si l'hom-
 me étoit continuellement heureux, l'envie de sor-
 tir de l'incommode langueur où le jetteroit son,

Chap. bonheur, seroit pour lui un motif très-puissant
 X. de rechercher les causes inconnues des choses. Si
 46-48. *méditer est ordinairement une peine*, c'est un plaisir lorsque la méditation nous délivre de l'ennui : & l'homme y tombe infailliblement, lorsque toujours content il ne s'occupe qu'à satisfaire des besoins qu'il peut satisfaire aisément, à jouir du présent, à sentir des objets qui l'avertissent sans cesse de son existence d'une façon qu'il approuve nécessairement ; lorsque rien n'allarme son cœur, lorsque tout est conforme à son être, lorsqu'il n'éprouve ni crainte, ni défiance, ni inquiétudes pour l'avenir (Part. II. pag. 4.) ; en un mot lorsque ses jours coulent dans une uniformité perpétuelle.

47. D'ailleurs la curiosité est naturelle à l'homme ; il se demanderoit, qui suis-je ? d'où suis-je venu ? Où vais-je ? Ou philosopant sur son état actuel, il ne pourroit se dissimuler sa contingence ; & il découvreroit bientôt l'être nécessaire auquel il doit son existence.

48. Cependant l'idée de la divinité réveille toujours en nous des idées affligeantes : si nous remontions à la source de nos craintes actuelles, & des pensées lugubres qui s'élèvent dans notre esprit toutes les fois que nous entendons prononcer son nom, nous la trouverions dans les déluges, les révolutions, & les désastres qui ont détruit une partie du genre humain, & consterné les malheureux échappés à la destruction de la terre : ceux-ci nous ont transmis jusqu'à ce jour leurs
 fra-

frayeurs & les idées noires qu'ils se sont faites Chap.
des causes ou des Dieux qui les avoient allarmés. ^{X.}
Si les Dieux des nations furent enfantés ⁴⁸⁻⁵⁰
dans le sein des allarmes, ce fut encore dans ce-
lui de la douleur que chaque homme façonna la
puissance inconnue qu'il se fit pour lui même
(Part. II. pag. 9. 10.). Petrone a dit, il y a
long temps,

La crainte fut des Dieux le premier inven-
teur (*).

J'avoue que la crainte peut avoir enfanté
quelques uns des Dieux qui peuploient l'olympé
des payens, ou quelques uns des Fétiches que les
sauvages révèrent. Mais je ne crois pas que ce
soit la crainte qui ait inspiré le culte du Soleil,
de la Lune, de Ceres, de Bacchus.

49. Si tout ce que l'Auteur dit étoit vrai,
quelle conclusion pourroit-on en tirer? Accor-
dons pour un moment que les déluges, les révo-
lutions, les désastres aient donné à l'homme oc-
casion de chercher s'il y a un Dieu, pour oser
dire que les idées qu'il s'en forme, sont ou suffi-
santes ou fausses, il faut avoir montré que ces
idées ne se fondent que sur les désastres qui ont
occasionné leur recherche, ou avoir examiné &
renversé les preuves qui appuyent ces idées; &
la recherche de leur première origine est aussi in-
utile que l'origine alléguée est précaire.

50. Je dis que l'origine à laquelle on rap-
porte l'idée de Dieu, est précaire, parce que ni

(*) Petrone in *eccl. Deus sicut emanatio à se*

Chap. X.
50. Petrone ni l'Auteur n'étaient leur conjecture d'aucune preuve. Je pourrois dire, au moins avec autant de raison, que c'est la crainte qui porte les Athées à nier l'existence de Dieu.

On a des reproches à se faire, & quel homme n'en a point? On en craint les suites pour l'autre vie. Ces craintes cesseroient, si la mort étoit pour l'homme la fin de toutes choses. S'il y a un Dieu, il peut conserver notre principe pensant, quelque matériel qu'il soit, car certainement ce principe n'est pas ce corps organisé que nous touchons, & que nous voyons se dissoudre. Il faut donc nier l'existence de Dieu. S'il n'y a point de Dieu, il faut que la matière existe nécessairement. On le dit; on confond ce qui est indestructible par les forces de la nature avec ce qui est absolument indestructible; ce qui naturellement ne peut cesser d'exister avec ce qui a toujours existé; & ce qui a toujours existé avec ce qui existe nécessairement. L'existence de la matière ne suffit pas, il faut du mouvement: on ne fait pas à quoi l'on peut attribuer un mouvement essentiel, car tous les mouvemens que nous connaissons, sont communiqués. Qu'importe? On avoue que tous les mouvemens sont communiqués, & l'on soutient en même temps que le mouvement est essentiel à la matière. Si l'on avoit voulu parler sans détour, on auroit dit, nous soutenons que le mouvement est essentiel à la matière, uniquement parce que l'existence du mouvement est essentielle à notre système. Revenons.

51. L'idée de la Divinité réveille en nous Chap.
des idées consolantes. Je n'ai jamais trouvé ^{X.}
d'homme heureux qui ne se soit senti plus assuré ^{51. 52.}
de son bonheur, ni d'homme malheureux qui ne
se soit senti soulagé de ses malheurs, en pensant
qu'il est entre les mains d'une Providence bonne
& sage.

Ceux qui par leur méchanceté, par leur ambition, sont les fléaux du genre humain, sont bourellés de remords & accablés de craintes; mais la source de ces craintes n'est assurément pas *dans les déluges, dans les révolutions, dans les désastres qui ont détruit une partie du genre humain, & consterné les malheureux échappés de la destruction de la terre.* Ces monstres n'y pensent pas seulement. Dira-t-on que dans leurs craintes, dans leurs remords ils pensent à Dieu, & qu'ils n'y auroient jamais songé, si ces malheureux restes du genre humain ne leur avoient transmis les idées noires qu'ils s'en étoient faites? Je nierai la supposition, & je dirai que tout homme sensé a mille raisons, sans les déluges & autres désastres, pour se convaincre de l'existence de Dieu; & que ces craintes ne viennent pas des idées noires, mais des idées justes qu'on se fait de la Divinité.

52. On continue, *il est encore une disposition qui sert à tromper l'homme sauvage, & qui trompera tous ceux que la raison n'aura point désabusé des apparences, c'est le concours fortuit de certains effets avec des causes qui ne les*

Chap. X. Il n'est pas difficile de découvrir ce phénomène; c'est de l'existence de ce qui pouvoit ne pas exister; c'est de cet admirable phénomène que nous cherchons la cause. L'Auteur dit lui-même. (Part. II. pag. 151.) que *les physiciens expliquent tous les phénomènes par les propriétés de la matiere; & quand ils ne peuvent les expliquer faute de connoître les causes naturelles, ils ne les croient pas moins déduçibles de ces propriétés ou de ces causes.* Ils ne disent donc pas que Dieu est l'Auteur immédiat de quelque phénomène, quand nous ignorons comment il a pu s'opérer par les forces de la nature.

54. Si pour affirmer que Dieu est la cause de l'existence & des propriétés primitives des êtres contingens, il faut *connoître parfaitement les forces de la nature*, à plus forte raison est-il nécessaire de les connoître pour soutenir que la nature fait tout. Si nous ne savons pas pourquoi l'aimant attire le fer: si nous ne sommes pas en état d'expliquer les phénomènes de la lumière, de l'électricité, de l'élasticité: si nous ne connoissons pas le mécanisme qui fait que la modification de notre cerveau, que nous nommons volonté, met nos bras en action (Part. II. pag. 18.), comment osons nous assurer que tous ces phénomènes sont les effets de la matiere & du mouvement? sur quel fondement pouvons nous affirmer simplement qu'il est possible que la matiere & le mouvement les produisent?

De quel droit lui accordons-nous ce pou- Chap.
voir? Est-ce parce que nous savons qu'elle pro- X.
duit quelques-uns de ces phénomènes? Mais d'a- 54-55.
bord il n'y en a aucun que nous puissions expliquer.
Tout ce que nous pouvons faire avec toute notre
physique, avec toutes nos expériences, avec tous
nos calculs, c'est de ramener un phénomène par-
ticulier à un phénomène plus général. En second
lieu je nie que la matière & le mouvement soient
la cause proprement dite d'aucun phénomène. En
troisième lieu, quand il seroit vrai que nous con-
noissions la cause de quelques effets, & que cette
cause est la matière en mouvement, il n'en résul-
teroit point qu'elle fût la cause de tous les autres.
Milon a pu porter un taureau, le tuer d'un coup
de poing, & le manger dans un repas; s'ensuit-il
que Milon pouvoit composer les harangues de
Démocritès, les poèmes d'Homère, les traités
mathématiques d'Archimède? Enfin la matière
pour produire quelque effet, doit exister & se
mouvoir; & nous ayons prouvé que l'existence &
le mouvement lui sont contingens.

55. On insiste: *L'observation de la nature
fut la première étude de ceux qui eurent le loisir
de méditer (Part. II. pag. 27.). Ces observa-
teurs plus expérimentés firent les divinités na-
tionales, en laissant à chaque individu des dieux
qu'il s'étoit formés d'après ses propres idées, ou
en leur en substituant des nouveaux apportés des
régions d'où ils venoient eux mêmes (Part. II.
pag. 31.). Ils animèrent la nature, ils la person-*

Chap. nifierent dans toutes les parties (Part. II. p. 32.).

X. Ils adoroient eux mêmes ou faisoient adorer au
55. vulgaire la nature agissante ou le grand tout, en-
visagé sous ses différentes opérations ou qualités
(Part. II. pag. 33.). Preuve en est le commen-
cement de l'hymne d'Orphée adressé au Dieu Pan
(Part. II. pag. 34.). A force de raisonner &
de méditer sur cette nature ainsi ornée, ou plutôt
défigurée par les poètes, par les statuaires, & par
les prêtres, les spéculateurs subséquens ne recon-
nurent plus la source d'où leurs prédécesseurs
avoient puisé les Dieux & les ornemens fantasti-
ques dont ils les avoient parés. De Physiciens
& de Poètes transformés par le loisir & par des
vaines recherches en Métaphysiciens ou en Théolo-
giens, ils crurent avoir fait une importante dé-
couverte en distinguant subtilement la nature d'el-
le même, de sa propre énergie, de sa faculté d'a-
gir. Il firent peu à peu de cette énergie un être
incompréhensible qu'ils personnifièrent, qu'ils
désignèrent sous le nom de Dieu, & dont ils ne
purent jamais se former des idées claires (Part. II.
pag. 37. 38.). Ensuite ils ont cru à tort à revê-
tir cette force de mille qualités incompréhensi-
bles; comme ils ne virent point cet être, qui n'est
qu'un mode, ils en firent un esprit, une intelli-
gence, un être incorporel, c'est à dire, une subs-
tance totalement différente de tout ce que nous
connoissons (Part. II. pag. 38. 39.).

Cette origine de la notion de Dieu n'est
rien moins que prouvée. Les livres des Juifs, qui

font si anciens, parlent de Dieu comme nous, & Chap.
 ne contiennent aucune trace de nature personnifiée, X.
 Les Chaldéens avoient sur la Divinité la même 55, 56
 doctrine & les mêmes idées que les Hébreux (Bar-
 teaux des causes premières pag. 29.). Le même
 Auteur (Art. 4. pag. 114. & suivantes) fait voir
 que les sages les plus anciens ont connu un Dieu
 suprême, & n'en ont connu qu'un; & qu'il est
 né de lui-même; de lui tous les êtres sont nés.
 Il est vrai, & surtout d'impitoyables yeux ont
 vu des surcrops les mortels, & ont vu mortels
 appelé le vain (pag. 200.) non il n'est pas donc la
 nature que nous voyons. Le même Auteur rap-
 porte des opinions & des faits qui font compren-
 dre comment cette notion a dégénéré peu à peu,
 & enfin est devenue celle que l'Auteur du système
 de la nature décrit, & nous donne pour primitive.
 Nous avons ci-devant opposé Orphée à Orphée.
 110, 115. Quand même l'histoire nous enseigne
 roit positivement que les hommes les plus anciens
 dont nous ayons quelque connoissance, n'ont recon-
 nu d'autre Dieu que la nature, il resteroit à prouver
 que ces premiers hommes ont eu raison; & que
 tout le tort est du côté de leurs successeurs, qui
 ont distingué la nature de son Auteur. Si nos
 premiers pères ont été, comme pense l'Auteur,
 des sauvages ignorans, est-il étonnant qu'intime-
 ment convaincus de l'existence de l'être suprême,
 & tout homme l'est, & ne pouvant s'en former
 des justes idées, ils aient cru se trouver dans toute
 la nature, dans laquelle il se manifeste par les ef-

Chap. X.
56. 57. fets? Et que leurs descendans plus éclairés, soient peu à peu parvenus à reconnoître qu'il est unique, immatériel &c.?

57. Mais c'est faute de nous rappeler les premières circonstances où notre imagination fut frappée du nom de Dieu, & des récits merveilleux qui nous ont été faits pendant le cours de notre enfance & de notre éducation, que nous croyons cette idée abstraite inhérente à nous mêmes & innée dans tous les hommes. Notre mémoire ne nous rappelle pas la succession des causes qui ont gravé ce nom dans notre cerveau. C'est uniquement par habitude que nous adorons & craignons un objet que nous ne connoissons que par le nom dont nous l'avons entendu désigner dès l'enfance. Aussi-tôt qu'on le prononce, nous lui associons machinalement & sans réflexion les idées que ce mot réveille dans notre imagination, & des sensations dont on nous a dit qu'il devoit être accompagné. Ainsi, pour peu que nous voulions être de bonne foi avec nous mêmes, nous conviendrons que l'idée de Dieu & des qualités que nous lui attribuons, n'a d'autre fondement que l'opinion de nos peres traditionnellement infusée en nous par l'éducation, confirmée par l'habitude, & fortifiée par l'exemple & par l'autorité (Part. II. pag. 97. 98.).

Je ne nierai pas que ce passage ne contienne l'histoire de la croyance de plusieurs hommes; mais assurément il ne contient pas l'histoire de la croyance de tous. Les premières circonstances

où notre imagination fut frappée du nom de Dieu Chap. X.
 & des récits merveilleux qui nous en ont été faits pendant le cours de notre enfance & de notre éducation, 57-60.
 ni ce nom, ni ces récits ne nous disent point les preuves de l'existence de Dieu; & tous ceux qui, comme nous, la croient sur des preuves, ne sont pas entraînés par l'habitude ou par les préjugés de l'enfance.

58. Si par idées innées on entend celles que nous avons antérieurement à tout usage de la raison (voyez Part. II. pag. 98. note), on a tort de mettre avec Jamblique la notion de la divinité au nombre des idées innées. Mais si, avec Descartes, par ce mot on entend toute idée qu'un homme qui fait usage de sa raison, peut acquérir & acquiert effectivement, celle de Dieu est innée. L'Auteur auroit dû d'abord prouver que l'homme par les lumières de la raison ne peut point se former l'idée de la divinité, telle que nous l'avons. Alors il auroit pu conclure que nous ne tenons cette idée que de la tradition: mais il auroit été fort embarrassé à expliquer comment cette idée est venue dans l'esprit du premier qui l'a communiquée aux autres; car les explications qu'il donne, sont insuffisantes: nous l'avons prouvé.

59. Nous connoissons Dieu par ses attributs; ce qui n'est point ne le connoître que par le nom dont nous l'avons entendu désigner des l'enfance.

60. Un mot qui désigne un être immatériel, ne réveille aucune idée dans l'imagination; il en

Chap réveille une bien claire dans l'entendement ; &
 X. nous associons à celle que ce mot réveille dans
 60. 61. notre esprit, non *les sensations*, dont on nous
 a dit que ce mot devoit être accompagné, mais
 les sentimens que la raison nous inspire à l'égard
 de l'être suprême.

*Ainsi, pour peu que nous voulions être
 de bonne foi avec nous mêmes, nous convien-
 drons que c'est sans aucun fondement que l'Au-
 teur assure que l'idée de Dieu & des qualités que
 nous lui reconnaissons, n'a d'autre fondement
 que l'opinion de nos Peres, traditionnellement in-
 fuse en nous par l'éducation, confirmée par l'ha-
 bitude, & fortifiée par l'exemple & par l'auto-
 rité.*

61. On objecte encore *Abbadie* qui nous
 dit qu'il s'agit de savoir s'il y a un Dieu, & non
 ce que c'est que Dieu. Mais comment s'assurer
 de l'existence d'un être que l'on ne pourra jamais
 connoître? Nous venons de voir les fondemens
 ruineux sur lesquels les hommes ont jusqu'ici
 élevé le phantôme créé par leur imagination ;
 nous avons reconnu les contradictions sans nom-
 bre qui résultent des qualités inconciliables dont
 ils prétendent l'orner. Que conclure de tout cela,
 si non qu'il n'existe pas? Il est vrai qu'on nous
 assure qu'il n'y a point de contradictions entre
 les attributs divins, mais qu'il y a une dispro-
 portion entre notre esprit & la nature de l'être
 suprême. Cela posé de quelle mesure faut-il que
 l'homme se serve pour juger de son Dieu? Ne

*sont-ce pas des hommes qui ont imaginé cet être, Chap. X.
& qui l'ont revêtu des attributs qu'on lui donne? 61. 64.
S'il faut être un esprit infini pour le comprendre,
les Théologiens peuvent ils se vanter de le concevoir eux mêmes? A quoi bon en parlent-ils à d'autres? L'homme, qui ne sera jamais un être infini, pourra-t-il mieux concevoir son Dieu infini dans un monde futur, que dans celui qu'il habite aujourd'hui? Si nous ne connoissons point Dieu dès à présent, nous ne pourrons jamais nous flatter de le connoître dans la suite, vu que jamais nous ne serons des Dieux. (Part. II. pag. 127. 128.)*

Abbadie dit sans doute qu'il est très important pour nous de nous assurer de l'existence de Dieu, quoiqu'il ne nous soit pas possible de connoître son essence d'une manière parfaite & adéquate. C'est ce que tout le monde dit.

62. On ne peut pas s'assurer de l'existence ou de la non existence d'un être qu'on ne connoît point du tout. Nous savons, & nous avons dit mille fois, que Dieu est l'être nécessaire, qu'il est intelligent &c. Ces connoissances ne sont-elles pas suffisantes pour nous mettre en état de juger si son existence est possible ou non?

63. Les fondemens ruineux ne sont pas les nôtres, mais ceux que l'imagination de l'Auteur substitue aux nôtres.

64. Effectivement les contradictions qui résultent des attributs de Dieu, sont sans nombre;

Chap. car malgré la sagacité & ses efforts, l'Auteur n'en
X. a pu trouver une seule.

64-67.

65. Quand même l'Auteur seroit fondé dans toutes les prémisses, il n'en pourroit pas conclure que Dieu n'existe pas. Il est très possible qu'il existe des êtres que l'on ne connoit point, & que l'on ne pourra jamais connoître; à plus forte raison des êtres dont l'existence est appuyée sur des fondemens ruineux, ou sur des preuves foibles. A-t-on jamais employé des preuves plus foibles que celles que Philolaus allègue en faveur du mouvement de la terre? Étoit-elle immobile du temps de ce Philosophe?

66. De ce que les qualités qu'on attribue à un être, sont contradictoires, il résulte que cet être n'a pas ces qualités, du moins en même temps; c'est ainsi que l'or peut être fluide & solide dans deux temps différens, mais il ne peut pas être fluide & solide tout à la fois. L'être qui ne peut pas exister, est celui qui renferme des contradictions dans son essence, celle de Dieu n'en peut point renfermer, car son essence est uniquement d'exister par lui même; ses autres attributs sont ou des conséquences de celui-ci, ou sont prouvés par les phénomènes; & si quelques Auteurs tiroient des phénomènes quelques attributs contradictoires, tout ce qu'on en pourroit inférer, seroit que ceux qui les déduisent, raisonnent mal.

67. La disproportion qui est entre notre esprit & la nature de l'être suprême, nous empêche

che d'avoir une idée adéquate de l'être suprême. Chap. Elle ne nous empêche pas de connoître son existence & quelques uns de ses attributs. Notre X. 67-70. raison est la mesure dont nous devons nous servir, non pas pour *juger* de Dieu, mais pour le connoître autant qu'il est possible; & il nous est possible de le connoître assez pour diriger notre croyance & régler notre conduite.

68. Non, ce ne sont pas *les hommes qui ont imaginé cet être, & qui l'ont revêtu des attributs qu'on lui donne.* Les hommes qui ont fait quelque usage de leur raison, se sont convaincus de l'existence de Dieu, & ont aperçu une partie des attributs qu'il a.

69. *Il faut être un esprit infini pour comprendre parfaitement ce qu'est Dieu;* les Théologiens le conçoivent autant qu'un homme peut le concevoir. Ils en parlent parce qu'il est important d'en parler.

70. Nous ne pourrions jamais connoître Dieu parfaitement, *vu que jamais nous ne serons des dieux;* mais l'homme, quoiqu'il soit toujours un être fini, *pourra mieux concevoir son Dieu infini dans le monde futur, que dans celui qu'il habite aujourd'hui;* parce que la disproportion qui est entre notre esprit, c'est à dire, entre notre manière de concevoir & de raisonner, & la nature de l'être suprême, pourra diminuer, & même diminuer à l'infini. La connoissance adéquate de Dieu, & celle qu'en a & en aura successivement dans l'autre monde un être fini, est

Chap. une courbe séparée de son asymptote par un espace
X. qui diminue toujours, & qui ne s'anéantit
70. 71. jamais.

Dieu n'est ni la matière, ni le mouvement, ni l'espace: il est l'être nécessaire, & il est immatériel parce que la matière est nécessairement contingente.

71. Enfin dit cet homme, selon l'Auteur des questions sur l'encyclopédie, (*) „très supérieur à Spinoza, aussi éloquent que le Juif Hobbes, plus sec; non moins méthodique; cent fois plus clair, aussi géomètre sans affecter la marche ridicule de la géométrie dans un sujet métaphysique & moral;” homme qui avec sa supériorité, son éloquence, sa méthode, sa clarté, sa géométrie, en copiant les anciens & les modernes, a fait un système aussi malheureux que les autres, car

» Celui de la nature à peine s'est montré

» Qu'au sein de la poussière il est soudain rentré,

selon le même arbitre des réputations de ce siècle. (**) Enfin dis-je, ce grand homme nous dit (Part. II. pag. 153. & suiv.) dans un néloquent & dangereux passage.” On prétend que les animaux nous fournissent une preuve convaincante d'une cause puissante de leur existence; on nous dit que l'accord admirable de leurs parties,

(*) Part. 3. pag. 244.

(**) Epître au Roi de Danemarck.

ties, que l'on voit se prêter des secours mutuels Chap. X. afin de remplir leurs fonctions & de maintenir leur ensemble, nous annoncent un ouvrier qui réunit la puissance à la sagesse. Ceux qui douteront si l'on a raison de le dire, n'ont qu'à méditer les observations physiques & morales sur l'instinct des animaux par Reimar. 71.

L'Auteur continue nous ne pouvons douter de la puissance de la nature; elle produit tous les animaux que nous voyons à l'aide des combinaisons de la matière qui est dans une action continue; l'accord des parties de ces mêmes animaux est une suite des loix nécessaires de leur nature & de leur combinaison.

La puissance de la nature est précisément la chose dont on doute, ou plutôt on n'en doute point, parce qu'il est démontré que la nature n'a aucune puissance. Quand même elle en auroit, on convient que la matière & le mouvement ne peuvent pas produire des corps organiques. L'accord des parties des animaux entr'elles, & celui de la conformation générale des animaux avec leur manière de vivre, prouvent une cause intelligente, qui se propose un but, qui choisit les moyens, & la nature n'a ni intelligence ni but, de l'aveu de l'Auteur.

Dès que cet accord cesse, l'animal se détruit nécessairement. Que deviennent alors la sagesse, l'intelligence ou la bonté de la cause prétendue à qui l'on faisoit honneur d'un accord si vanté?

Chap. „Y a-t-il moins d'intelligence parce que les
 X. » générations se succèdent ?” (Quest. sur l'Enc.
 71. pag. 245.) A-t-on montré qu'un être sage &
 bon ne peut donner l'existence qu'à des êtres im-
 mortels ? Une machine, & tous les animaux le
 sont, peut-elle durer éternellement ?

*Ces animaux si merveilleux que l'on dit
 être les ouvrages d'un Dieu immuable, ne s'al-
 térent-ils point sans cesse & ne finissent-ils pas
 toujours par se détruire ? Où est la sagesse, la
 bonté, la prévoyance, l'immutabilité d'un ouvrier
 qui ne paroît occupé qu'à déranger & briser les
 ressorts des machines qu'on nous annonce com-
 me les chefs d'œuvres de sa puissance & de son
 habileté.*

„Il y a immutabilité de dessein quand vous
 voyez immutabilité d'effets. Voyez Dieu
 » (Quest. sur l'Enc. pag. 245.)” Dieu n'est
 point occupé à déranger & briser les ressorts de
 ces machines. Il les a faites périssables afin qu'il
 y eut des générations successives ; & il a voulu
 qu'il y eût des générations successives pour multi-
 plier le nombre des êtres. Si les animaux étoient
 éternels ou diroit ; la nature n'est pas intelli-
 gente ; elle ne peut pas varier les loix ; en con-
 séquence de ces loix invariables elle a produit les
 animaux qui ne périssent point parce que les loix
 qui leur ont donné l'existence, ne peuvent pas
 les détruire.

*Si ce Dieu ne peut faire autrement, il n'est
 ni libre ni tout puissant.*

„Etre libre c'est faire sa volonté. S'il Chap.
 „opère il est libre.” (Quest. sur l'Enc. pag. 246.) X.
 71.

*S'il change de volontés, il n'est point im-
 muable. S'il permet que des machines qu'il a
 rendues sensibles éprouvent de la douleur, il man-
 que de bonté.*

Nous voyons les grosses masses, le Soleil,
 les Planetes, rester toujours les mêmes. Ce
 n'est ni des plantes, ni des animaux, ni de la
 matière informe que l'Auteur a parlé quand il a
 adopté (Part. 1. pag. 31. note); le vers de Ma-
 nile, le monde

Sera toujours le même, & fut toujours le
 même. (*)

Le plan de l'Auteur de la nature a été de
 former des animaux périssables; il les a faits, donc
 il est puissant: ces animaux travaillent à se con-
 server; il n'en est aucun qui se défasse, si ce
 n'est quelques hommes qu'on peut justement regar-
 der comme insensés; donc les animaux se trou-
 vent bien; donc leur Auteur est bon: il est con-
 stant, parce que toutes les espèces gardent la mê-
 me conformation, la même manière de vivre,
 de se reproduire &c.; il est sage parce que par
 tout les moyens sont proportionnés aux fins.

*L'homme, qui se regarde lui même comme
 le chef d'œuvre de la Divinité; l'homme sage se
 regarde comme le plus parfait des habitans de la
 terre, & il n'assure point que les autres planètes
 ne renferment des animaux plus parfaits que lui.*

(*) *Idem semper erit, quoniam semper fuit idem.*

Chap.

X.

71.

L'homme, dis-je, nous fourniroit plus que toute autre production la preuve de l'incapacité ou de la malice de son Auteur prétendu : dans cet être sensible, intelligent, pensant, qui se croit l'objet constant de la prédilection divine, & qui fait son Dieu d'après son propre modèle, nous ne voyons qu'une machine plus mobile, plus frêle, plus sujette à se déranger par sa grande complication que celle des êtres les plus grossiers.

» S'il est malin il n'est pas incapable ; & s'il » est capable, ce qui comprend pouvoir & sagesse, » il n'est pas malin. » (Quest. sur l'Encycl. P. III. pag. 246.) Je ne crois pas que les naturalistes accordent à l'Auteur cette prétendue fragilité du corps humain. Le fait est que peu, peut-être point des animaux qui nous sont bien connus, vivent plus longtemps que l'homme.

Les bêtes dépourvues de nos connoissances, les plantes qui végètent, les pierres privées de sentiment, sont à bien des égards des êtres défavorisés que l'homme. En quoi ? Ils sont au moins exempts des peines d'esprit, des tourmens de la pensée, des chagrins dévorans dont celui-ci est si souvent la proie. Ils sont aussi privés des plaisirs de l'esprit. Qui est-ce qui ne voudroit point être un animal ou une pierre toutes les fois qu'il se rappelle la perte irréparable d'un objet aimé ? Si telle est la façon de penser de l'Auteur, je ne la lui envie pas. Je vois que tous les gens sages se consolent des pertes irréparables dans ce monde, par des réflexions très justes & très louables.

Ne vaudroit-il pas mieux être une masse Chap. X.
inanimée qu'un superstitieux inquiet qui ne fait 71.
que trembler ici bas sous le joug de son Dieu, &
qui prévoit encore des tourmens infinis dans une
vie future? Le superstitieux le plus outré n'a ja-
mais, que je sache, souhaité d'être une pierre.

Les êtres privés de sentiment, de vie, de
mémoire, & de pensée ne sont point affligés par
l'idée du passé, du présent, & de l'avenir; ils ne
se croient pas en danger de devenir éternellement
malheureux pour avoir mal raisonné, comme
tant d'êtres favorisés qui prétendent que c'est pour
eux que l'architecte du monde a construit l'un-
ivers.

• Ces êtres sont aussi privés du plaisir d'acquérir des connoissances, de celui de se rappeler le bonheur passé, de prévoir le bonheur à venir, & surtout des plaisirs que nous procure la bienfaisance; ils n'espèrent pas de devenir éternellement heureux pour avoir pratiqué la vertu, c'est à dire pour avoir augmenté leur bien-être dans ce monde.

Que l'on ne nous dise point que nous ne
pouvons avoir l'idée d'un ouvrage sans avoir celle
d'un ouvrier distingué de son ouvrage. La nature
n'est point un ouvrage; elle a toujours existé par
elle-même. » Vous supposez ce qui est en ques-
 » tion. (Quest. sur l'Encycl. pag. 247.). *C'est*
dans son sein que tout se fait; elle est un atelier
immense pourvu des matériaux & qui fait les ins-
trumens dont elle se sert pour agir: tous ses ou-

Chap. *vrages sont des effets de son énergie & des agens*
 X. *ou causes qu'elle fait, qu'elle renferme, qu'elle*
 74. *met en action. Des élémens éternels, incréés,*
indestruibles, toujours en mouvement, en se
combinant diversement font éclore tous les êtres
& les phénomènes que nous voyons, tous les ef-
fets bons ou mauvais que nous sentons, l'ordre
ou le désordre, que nous ne distinguons jamais
que par les différentes façons dont nous sommes
affectés, en un mot toutes les merveilles sur les-
quelles nous méditons & raisonnons. Ces élémens
n'ont besoin pour cela que de leurs propriétés soit
particulieres soit réunies, & du mouvement qui
leur est essentiel, sans qu'il soit nécessaire de re-
courir à un ouvrier inconnu pour les arranger, les
façonner, les combiner, les conserver, & les dif-
foudre. Nous avons prouvé tout le contraire.

Mais en supposant pour un instant qu'il
soit impossible de concevoir l'univers sans un ou-
vrier qui l'ait formé & qui veille à son ouvrage,
où le placerons-nous cet ouvrier? » Est-ce à
» nous à lui trouver sa place? C'est à lui de nous
» donner la nôtre. »

Après tout „vous & moi nous sommes deux
 „ciron qui contemplons la machine de Marly.
 „Il n'y a point de Machiniste, dit l'un; car nous
 „ne l'avons jamais vu. Il y en a un, dit l'autre;
 „car voilà un dessein immense exécuté. Tu ne
 „peux deviner, dit le premier, où est ce préten-
 „du mécanicien; donc il n'existe pas. Il n'im-
 „porte, dit le second, je ne suis qu'un ciron; il

„n'est pas dans ma nature de connoître" (parfaitement & personnellement) „cet artiste; mais je „crois raisonner juste en pensant qu'il y a un être „intelligent qui a fait la machine." (Dieu p. 18. 19.). Cependant voyons s'il est impossible de savoir où placer cet ouvrier.

Chap.
X.
71.

Sera-t-il dedans ou hors de l'univers? Si par le mot univers on entend absolument tout ce qui existe, Dieu est dans l'univers; si par ce mot on entend ce qui est contingent, Dieu n'est pas dans l'univers: le tout dépend d'une définition.

Est-il matière ou mouvement? Ou bien n'est-il que l'espace, le néant ou le vuide? Dans tous ces cas, ou il ne seroit rien, ou il seroit contenu dans la nature & soumis à ses loix.

Il est quelque chose, il est l'être des êtres, l'être par excellence. Définissez le mot nature en sorte que Dieu y soit compris; & alors Dieu est sujet à quelques unes des loix de la nature, c'est à dire, à ses attributs, & il n'est pas sujet aux autres loix de la nature, à celles qu'il a établies lui-même. Définissez le mot nature en sorte que Dieu n'y soit pas compris, & alors Dieu n'est pas sujet aux loix de la nature.

S'il est dans la nature je n'y puis voir que de la matière en mouvement, & je dois en conclure que l'agent qui la meut est corporel & matériel, & que par conséquent il est sujet à se dissoudre.

La nature, dans le sens dans lequel ce mot se borne à tout ce qui est contingent, renferme

Chap. des êtres immatériels, puisqu'il est prouvé que
 X. nos ames sont immatérielles; donc de ce que
 71. Dieu est dans la nature, quel que soit le sens que
 vous y attachez, vous ne pouvez pas conclure que
l'agent qui la meut, est corporel & matériel; &
 quand il le feroit, vous ne pourriez pas en infé-
 rer qu'il est sujet à se dissoudre, parce qu'il pour-
 roit être un atome, & les atomes de votre être
 sont indestructibles.

*Si cet agent est hors de la nature, je n'ai
 plus aucune idée du lieu qu'il occupe, ni d'un
 être immatériel, ni de la façon dont un esprit
 sans étendue peut agir sur la matière dont il est
 séparé.* » Êtes-vous fait pour avoir des idées
 » de tout? » (Quest. sur l'Encycl. pag. 249.)

Un être immatériel n'occupe point d'espa-
 ce; on en a des idées suffisantes; Dieu agit sur
 la matière uniquement par sa volonté.

*Ces espaces ignorés que l'imagination a pla-
 cé au-delà du monde visible n'existent point pour
 un être qui voit à peine à ses pieds; la puissance
 idéale qui les habite ne peut se peindre à mon es-
 prit que lorsque mon imagination combinera au
 hazard les couleurs fantastiques qu'elle est toujours
 forcée de prendre dans le monde où je suis; dans
 ce cas je ne ferai que reproduire en idée ce que
 mes sens auront réellement aperçu; & ce Dieu
 que je m'efforce de distinguer de la nature ou de
 placer hors de son enceinte, y rentrera toujours
 nécessairement & malgré moi.*

Je ne crois pas que l'Auteur veuille exclure Chap. X.
71.
du monde visible ces corps que nous ne voyons pas parce qu'ils sont trop éloignés, & que nous pourrions voir si nous étions placés à une distance convenable; disons donc que le monde visible est l'univers, la collection de tout ce qui existe. Quoique l'homme soit un être qui voit à peine à ses pieds, il voit que cet univers est fini ou infini; que si l'univers est infini, l'imagination la plus forte ne sauroit placer des espaces au-delà du monde visible; & que si l'univers est fini, il peut, d'une possibilité intrinsèque, être plus grand, c'est à dire, qu'il y a au-delà du monde visible un espace qui existe aussi réellement que l'espace peut exister, & qui n'est pas un fantôme de l'imagination. » Ou le monde est infini, ou l'espace est infini. Choisissez."

Ce n'est pas dans les espaces imaginaires qu'on place la puissance qui a créé le monde & qui le dirige.

Je conviens que ceux qui veulent se faire une image de la Divinité ne peuvent que combiner au hazard les couleurs fantastiques qu'ils sont toujours forcés de prendre dans le monde où je suis. Mais on m'accordera que ceux qui se contentent d'avoir une idée de Dieu, n'ont aucun besoin d'emprunter les couleurs de la matière.

Hobbes dit, le monde est corporel; il a les dimensions de la grandeur, sçavoir longueur, largeur, & profondeur. Toute portion d'un corps est corps, & a ces mêmes dimensions; conséquem-

Chap. qui n'ont jamais été à Paris, ne croient l'exis-
 X. tence de cette ville que sur la foi des témoins,
 72. & n'en sont pas moins assurés. A un degré infé-
 rieur les probabilités peuvent être assez fortes
 pour diriger la conduite de tout homme prudent.
 Si nous étions dans le doute pour ce qui regarde
 l'existence de Dieu, j'aurois raison de dire avec
 Pascal (*) »prenez le plus sûr;» car si dans l'in-
 certitude il n'y a rien de certain, il y a souvent
 du plus sûr & du moins sûr. Le sentiment le
 plus sûr est celui dans le quel il y a moins de ris-
 que. Il s'agit ici d'un pari que vous faites mal-
 gré vous. Vous dites, il n'y a point de Dieu;
 je dis, il y a un Dieu. „De quoi s'agit-il dans
 »notre dispute» pour ce qui regarde ce monde?
 »de consoler notre malheureuse existence. Qui
 »la console? vous ou moi?».(**) Vous risquez
 donc de manquer au besoin d'une opinion conso-
 lante. De quoi s'agit-il pour l'autre vie? car
 »il se peut très bien qu'il y ait en nous une mo-
 »nade indestructible qui sent & qui pense.» & ce-
 là même pourroit être quand même nous ne fau-
 rions »pas le moins du monde comment cette
 »monade est faite. La raison ne s'oppose point
 »à cette idée, quoique la raison seule ne la prou-
 »ve pas.» Elle ne peut que la rendre probable,
 car elle ne peut pas démontrer le fait, & que
 Dieu ait résolu de conserver cette monade ou
 non, c'est un fait.

(*) Voyez Dieu pag. 16.

(**) Dieu p. 17.

„Mon opinion n'a-t-elle pas un prodigieux Chap.
 „avantage sur la vôtre? La mienne est utile au X.
 „genre humain, la vôtre est funeste; elle peut 72.
 „(quoique vous en disiez) encourager les Nerons,
 „les Alexandre VI, & les Cartonches; la mien-
 „ne peut les réprimer.” (*) Et voilà encore
 que vous risquez tout pour ce monde; pour l'autre,
 s'il n'y a point de Dieu, si tout finit à la mort,
 le Dénicole mort ne risque rien; mais si Dieu
 existe, si l'ame survit au corps, l'Athée
 risque tout. Ces réflexions ne sont pas nouvelles;
 mais il faut les répéter, puisqu'on les oublie,
 ou plutôt parce qu'on fait semblant de les oublier,
 pour se soustraire à leur force, qu'on ne peut pas
 éluder autrement.

Je pense avoir fait voir le foible de tous les
 raisonnemens du système de la nature; & dans le
 même temps j'ai réfuté ce qu'objecte contre l'exis-
 tence de Dieu l'Auteur des réflexions prétendues
philosophiques sur la marche de nos idées, qui
 se trouvent dans *l'Evangile du jour* tome 8. Cet
 écrivain n'a rien fait que de donner un peu plus
 de méthode & de précision aux sophismes que je
 vient de renverser.

J'ai, peut-être, malgré mes efforts, oublié
 quelque objection. Si cela est, je prie qu'on
 m'en avertisse. Je me flatte que les difficultés
 qui peuvent être échappées à mes recherches,
 ne seront pas plus difficiles à résoudre que celles
 que j'ai examinées. Il n'y a point d'objections

(*) Dieu p. 16.

Chap. X. insolubles contre une proposition démontrée,
72. quoiqu'elle puisse être sujette à des difficultés insurmontables pour ce qui regarde la manière &c. Il reste donc à voir si l'existence de Dieu est démontrée, comme nous le prétendons. Pour cet effet nous discuterons d'abord les preuves que l'Auteur a considérées, & en suite nous tâcherons d'en ajouter d'autres.

CHAPITRE XI.

De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par Clarke.

Chap. XI. **P**ourquoi n'examinez vous pas les preuves de vos adversaires? Pourquoi ne faites vous pas sentir le vice de leurs raisonnemens? C'est ce que nous avons eu souvent occasion de dire à l'Auteur du système de la nature. Voici enfin un titre qui le lave de ce reproche. L'Auteur nous promet un *examen des preuves de l'existence de Dieu données par Clarke*. Plus bas (Part. II. pag. 102.) d'après l'examen qu'il en va faire il ose dire que l'on trouvera que ses preuves sont peu concluantes, que ses principes sont peu fondés, & que ses prétendues solutions ne sont propres à rien résoudre. En lisant ces deux passages je me suis réjoui dans l'espérance de perfectionner mon esprit en apprenant à démêler des sophismes

mes si subtils, que je les avois toujours pris pour des démonstrations. A dire vrai, je n'étois pas bien satisfait de perdre l'idée de l'existence de Dieu, que je trouve fort consolante, mais le plaisir de découvrir une vérité surpassoit le déplaisir de renoncer à une erreur agréable. Que ma joie à été courte! Quelques lignes après le dernier texte j'ai trouvé la fâcheuse déclaration de l'Auteur qui dit qu'il ne fera que *suivre pied à pied les différentes propositions* de Clarke: effectivement il ne rapporte & n'examine que les énoncés du Docteur. Où est donc l'examen de ses preuves, de ses principes, de ses solutions? L'énoncé d'une proposition est de la même chose que la démonstration? Le système de la nature dans cette occasion promet beaucoup d'abord; mais bientôt il retracte presque entièrement sa promesse: voyons si au moins il se tire heureusement de la mince tâche qu'il s'impose. J'abrègerai ses remarques, lorsque je le pourrai sans les défigurer, & je ne toucherai pas aux assertions que j'ai déjà considérées.

Avant d'entrer en matière l'Auteur nous donne un préambule de treize pages. Nous en avons en différentes occasions considéré une grande partie; jettons un coup d'œil rapide sur le reste.

1. *L'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu est communément regardée comme la preuve la plus forte de l'existence de cet être. Il n'est point, nous dit-on, de peuple sur la terre*

Chap. *qui n'ait des idées vraies ou fausses d'un agent*
 XI. *tout puissant qui gouverne le monde. Les sauva-*
 1. 2. *ges les plus grossiers, ainsi que les nations les*
plus civilisées, sont également forcés de remon-
ter par la pensée à une cause première de tout ce
qui existe; ainsi, nous assure-t-on, le cri de la
nature même doit nous convaincre de l'existence
d'un Dieu, dont elle a pris soin de graver la
la notion dans l'esprit de tous les hommes, &
l'on conclut de là, que l'idée de Dieu est une idée
innée (Part. II. pag. 89.).

Ici c'est l'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu, qu'on regarde comme la preuve la plus forte de l'existence de cet être. A la page 62, c'étoient ces causes finales si faussement supposées qu'on nous donnoit comme les preuves les plus fortes de l'existence d'un Dieu sage & tout-puissant. A la page 106, s'il existoit, ce seroit par la matière seule que nous pourrions le connoître, c'est à dire, nous assurer de son existence & de ses qualités. Autre thèse à la page 133, les Théologiens fondent l'existence de leur Dieu sur la nécessité d'une force qui ait le pouvoir de commencer le mouvement. Ainsi tantôt nous n'en avons qu'une preuve; tantôt nous en avons plusieurs: une fois l'unique preuve est l'existence de la matière; une autre fois c'est la nécessité d'une force motrice: quand nous avons plusieurs preuves, elles sont tour à tour chacune la plus forte.

2. L'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu prouve que cette connoissance nous est

naturelle, c'est à dire, que tous les hommes l'ac- Chap.
quierent dès qu'ils font le moindre usage de leur XI.
entendement : ou bien elle prouve que cette con- 2. 3.
noissance a chez tous les hommes une origine
commune, & par conséquent que le genre humain
descend tout d'un seul homme.

Si la connoissance de Dieu est naturelle aux
hommes, Dieu n'est pas un être aussi caché qu'on
le dit ; il n'est pas un être que les hommes ne pour-
rent jamais saisir d'aucun côté (Part. II. p. 89.) ;
puisqu'ils en saisissent l'existence par le sens com-
mun.

3. Si cette connoissance nous vient d'un
seul homme, on doit nous montrer l'origine de
ce pere commun du genre humain, & celle de la
connoissance qu'il avoit de la Divinité. Il ne sert
de rien de dire que les notions fausses de la
Divinité, que nous voyons répandues sur la terre,
nous annoncent uniquement que les hommes en
toute contrée, ont essuyé d'affreux travers, ont
éprouvé des désastres & des révolutions, ont res-
senti des peines, des chagrins, des douleurs dont
ils ont méconnu les causes physiques & naturel-
les. Les événemens dont ils ont été les victimes
ou les témoins ont excité leur admiration ou leur
frayeur ; & faute de connoître les forces ou les
loix de la nature, ses ressources infinies & les ef-
fets qu'elle doit nécessairement produire dans des
circonstances données, ils ont cru que ces phé-
nomenes étoient dus à quelqu'agent secret, dont
ils n'ont eu que des idées vagues, ou qu'ils ont

Chap. *supposé se conduire d'après les mêmes motifs &*
 XI. *suiwant les mêmes regles qu'ils avoient eux mê-*
 3-5. *mes* (Part. II. pag. 89. 90.). Car, si quelques
 superstitieux se forgent des notions facheuses de
 la Divinité, les hommes sensés en ont des no-
 tions qui ne sont rien moins que facheuses.

Si c'est par conjecture qu'on nous donne pour
 cause de la connoissance de Dieu les désastres &
 les révolutions, je dirai par conjecture que la cau-
 se en est l'admirable structure de l'univers, & l'idée
 confuse de l'inactivité de la matiere.

4. Tous avouent qu'ils ne peuvent ni con-
 noître ni définir cette cause; tous disent néan-
 moins qu'ils sont assurés de son existence (P. II.
 pag. 90.) Tous avouent qu'ils ne peuvent pas
 connoître parfaitement cette cause; & tous la dé-
 finissent en disant que c'est l'être qui existe par
 lui même.

5. D'ailleurs l'universalité d'une opinion
 ne prouve rien en faveur de sa vérité. Ne voyons-
 nous pas un grand nombre de préjugés & d'er-
 reurs grossieres jouir même aujourd'hui de la sanc-
 tion presque universelle du genre humains? Ne
 voyons-nous pas tous les peuples de la terre im-
 bus des idées de magie, de divinations, d'en-
 chantemens, de présages, de sortilèges; de re-
 venans? Si les personnes les plus instruites se
 sont guéries de ces préjugés, ils trouvent encor
 des partisans très zélés dans le plus grand nom-
 bre des hommes, qui les croient pour le moins
 aussi fermement que l'existence d'un Dieu. En

*conclura-t-on que ces chimères, appuyées du Chap. XL
consentement presque unanime de l'espèce humaine, ont quelque réalité? Avant Copernic il n'y 5. 6.
avoit personne qui ne crut que la terre étoit im-
mobile, & que le soleil tournoit autour d'elle;
cette opinion universelle en étoit-elle moins une
erreur pour cela? (Part. II. pag. 95.) (*)*

Je ne donne point l'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu pour une démonstration de son existence, mais pour une raison très forte de rechercher l'origine de cette croyance générale. Je trouve la source des idées de magie, de divination &c., dans l'abus de l'idée de Dieu (**); & celle de l'immobilité de la terre & du mouvement du soleil dans les apparences. Ainsi ces erreurs générales n'ont aucune force contre moi.

6. *Si nous ayons le courage d'examiner les choses de sang froid & de mettre à l'écart les préjugés que tout conspire à rendre aussi durables que nous, nous serions bientôt forcés de reconnoître que l'idée de la divinité ne nous est aucunement infuse par la nature, qu'il fut un temps où elle n'existoit point en nous, & nous verrions que nous la tenons par tradition de ceux qui nous ont*

(*) Cotta avoit déjà dit, *quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, quod esse deos confitemur, quod cum leve per se, tum etiam falsum videtur* (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 23.).

(**) Cette origine n'est pas nouvelle. Vellejus dit au stoicien Balbus que de son Dieu *sequitur parvula vestra, qua latine divinatio dicitur; qua tanta imbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, & conjectares essent colendi* (Cic. de nat. Deor. lib. I. §. 20. à la fin).

Chap. *éduqués, que ceux-ci l'avoient reçue de leurs an-*
 XI. *cêtres, & qu'en dernier ressort elle est venue des*
 6. 7. *sauvages ignorans qui furent nos premiers peres,*
ou, si l'on veut, des Législateurs adroits qui su-
rent mettre à profit les craintes, l'ignorance, &
la crédulité de nos devanciers pour les soumettre
à leur joug (Part. II. pag. 96. 97.).

Nous n'apportons aucune idée en naissant, mais nous apportons la faculté d'acquérir des idées par les sensations & par la réflexion. Assurément il fut un temps où l'idée de Dieu n'existoit point en nous; ç'a été lorsque nous n'étions pas capables de faire les réflexions nécessaires pour parvenir à cette idée. Celle de Dieu est à cet égard comme toutes les idées de réflexion. J'avoue qu'on nous a transmis l'idée de Dieu par tradition; mais nous la fortifions & la développons par le raisonnement, par lequel nous la découvririons si nous ne l'avions pas. Enfin je demanderai toujours d'où ces sauvages ignorans, ou, si l'on veut, ces Législateurs adroits l'ont tirée?

7. Je passe sous silence les réflexions de l'Auteur sur le mot esprit, qui ne signifie rien; sur les idées des choses sensibles, qui sont les seules que nous ayons; sur la variabilité de l'idée de Dieu; sur la différence qui se trouve entre le Dieu matériel du sauvage & le Dieu spirituel du théologien; sur les révélations vraies ou fausses. Plusieurs de ces réflexions ont été examinées, & les autres ne regardent pas le sujet que nous traitons.

8. *L'existence même de l'être le plus important & le plus révéré est encore un problème pour quiconque veut peser de sang froid les preuves qu'en donne la Théologie ; & quoiqu'avant de raisonner ou de disputer sur la nature & les qualités d'un être, il fût à propos de constater son existence, celle de la divinité n'est rien moins que démontrée pour tout homme qui voudra consulter le bon sens (Part. II. pag. 100.).*

Chap.
XI.
8. 9.

L'existence de l'être nécessaire, ou d'une cause première, est démontrée & avouée par l'Auteur même. Tous les raisonnemens, toutes les disputes à ce sujet roulent sur la nature & sur les qualités de cet être ; car on demande s'il est immatériel & intelligent, ou non. L'Auteur pose mal l'état de la question. Ce reproche ne tombe pas sur ceux qui commencent par examiner s'il y a un être nécessaire.

9. *Les Théologiens eux mêmes n'ont presque jamais été d'accord sur les preuves dont on se servoait pour établir l'existence divine (Part. II. pag. 100.). Ils ont donc été d'accord quelquefois. Depuis que l'esprit humain s'occupe de son Dieu, & quand ne s'en est-il point occupé ! on n'est point jusqu'ici parvenu à démontrer l'existence de cet objet intéressant, d'une façon pleinement satisfaisante pour ceux même qui veulent que nous en soyons convaincus. Le fait est que parmi ceux qui ont prouvé l'existence de Dieu, quelques uns ont préféré leurs preuves à celles des autres ; & , si l'on veut, qu'ils ont cru découvrir*

Chap. du sophisme dans quelques uns des argumens employés par ceux qui contouroient la même carrière.

XI.

9. 10.

Rien de plus commun dans toutes les sciences, & même dans les Mathématiques. Qu'en conclure? Que les propositions sont fausses? Non; mais que tout le monde n'a pas le même tour d'esprit; tout au plus que quelques preuves sont foibles ou mal déduites, ou peu convenables au but que l'Auteur des nouvelles preuves s'est proposé. Cette dernière raison a dirigé la plume de Clarke. » On a, dit-il (Traites de l'existence & des attributs de Dieu &c. traduits par Ricotier, 2e édit. Amsterdam, chez Bernard 1727., que je citerai toujours, Chap. I. pag. 13. 14.). » On a entrepris » de prouver l'existence de Dieu & ses attributs » par plusieurs argumens différens; & peut être » que la plus part de ces argumens, s'ils étoient » mis dans tout leur jour, & dégagés des raisonnemens faux & incertains, dont on les a quelquefois embarrassés, paroïtroient concluans & solides. Mais comme j'ai dessein d'éviter, autant qu'il me sera possible, toute sorte d'embarras & de confusion, &c." Clarke ne dit pas que les argumens de ses prédécesseurs sont faux; il dit qu'ils sont quelquefois embarrassés de raisonnemens faux & incertains, qu'il veut éviter.

10. *D'âges en âges, des nouveaux champions de la divinité, des philosophes profonds, des théologiens subtils ont cherché des nouvelles preuves de l'existence de Dieu, parce qu'ils étoient, sans doute, peu contents de celles de*

leurs prédécesseurs. (Part. II. pag. 100.) Peut-être aussi parce qu'on ne sauroit trop prouver une vérité de cette importance, qu'on ne cesse d'attaquer. Chap. XI.
10-12

11. *Les penseurs qui s'étoient flattés d'avoir démontré ce grand problème furent souvent accusés d'athéisme, & d'avoir trahi la cause de Dieu par la faiblesse des argumens dont ils l'avoient appuyés.* (Part. II. pag. 100.) C'est à dire que la jalousie & l'esprit de parti ont dicté des injures non seulement aux grammairiens & aux littérateurs, mais aussi à des philosophes profonds & à des théologiens subtils, contre ceux qui avoient trouvé des argumens, que ces diseurs d'injures auroient voulu avoir déconvent, puisque ces reproches n'ont pas empêché que les théologiens subséquens ne fissent usage de leurs preuves. (Part. II. pag. 100. note.) Je ne fais aucune remarque sur la note qui est au bas de cette page, parce que l'Auteur ne cite pas les livres d'où il a tiré les faits qu'il rapporte. Continuons.

12. *Des hommes d'un très grand génie ont en effet successivement échoué dans leurs démonstrations, ou dans les solutions qu'ils ont voulu donner; en croyant lever une difficulté, ils en ont continuellement fait éclore cent autres. C'est en pure perte que les plus grands métaphysiciens ont épuisé tous leurs efforts soit pour prouver que Dieu existoit, soit pour concilier ses attributs incompatibles, soit pour répondre aux ob-*

Chap. *jections les plus simples ; ils n'ont encore pu réus-*
 XI. *sir à mettre leur divinité hors d'atteinte. (Part. II.*
 12. 13. *p. 100. 101.)* Si tous les beaux génies, tous les
 grands métaphysiciens ont fait des vains efforts,
 pour démontrer l'existence de Dieu ; s'il est impos-
 sible de se former une idée d'un être existant par
 lui même, immatériel, & intelligent, sans lui don-
 ner des attributs incompatibles, l'Auteur, qui
 sans doute ne veut pas être cru sur sa parole, ex-
 aminera ces raisonnements pour en faire sentir la
 foiblesse ; alors nous verrons s'il réussit mieux que
 lorsqu'il a tenté de montrer l'incompatibilité des
 attributs de Dieu. Pour ce qui regarde les diffi-
 cultés qu'on n'a pas entièrement levées, les ob-
 jections aux quelles, si l'on en croit l'Auteur,
 on n'a pas pleinement répondu, elles ne prou-
 vent que la foiblesse de notre esprit, sans affoi-
 blir la force de nos démonstrations. (Voyez chap.
 I. §. 8. 9.)

13. *Les difficultés qu'on leur oppose ; sont*
assez claires pour être entendues par un enfant ;
& assez foibles pour être renversées par un enfant,
si elles sont toutes comme celles que nous avons
vues. Tandis que dans les nations les plus in-
struites l'on trouveroit à peine douze hommes ca-
pables d'entendre les démonstrations, les so-
lutions, & les réponses d'un Descartes, d'un
Leibnitz, d'un Clarke quand ils veulent nous
prouver l'existence de la divinité. Ordinaire-
ment les solutions & les réponses sont proportion-
nées aux objections & aux difficultés. Si elles

sont assez claires pour être entendues par un en- Chap.
fant, les réponses le seront au moins assez pour XI.
être entendues par un adulte. Descartes, Leib- 13.
nitz, Clarke n'ont écrit que pour ceux qui sont
athées par voie de raisonnement, (Clarke Chap.
I. pag. 4. vers la fin.). Clarke savoit bien qu'il
en est de cette preuve (*a priori*) „comme d'une
„infinité de démonstrations mathématiques qu'un
„petit nombre de personnes, qui joignent à un
„grand fond d'esprit beaucoup d'attention, peu-
„vent entendre. Aussi ne sert-elle qu'à dissiper
„des difficultés savantes & métaphysiques. Il ne
„faut pas s'attendre que le commun des hommes
„en comprenne la force.” (pag. 284.). Mais
il avouoit que „la preuve *a posteriori* est à la por-
„tée de tout le monde” (pag. 283.). L'exis-
tence du monde, & la certitude sentie, non rai-
sonnée, qu'il est contingent, sont des preuves
évidentes pour le peuple. (*) Si ensuite un
métaphysicien demande qu'on lui montre que le
monde existe, & qu'il est contingent, ou que son
arrangement manifeste à la fois l'existence, l'in-
telligence, & le pouvoir de l'ouvrier; ce n'est
plus au peuple qu'il faut répondre; c'est au méta-

(*) Un artisan protestant & mal instruit sort de France.
Arrivé dans un pais libre il s'adresse à un Ministre pour recevoir
l'instruction qui lui manquoit. Le Ministre lui demande, y a-t-il
un Dieu? Et qui auroit fait le monde? répond l'artisan; ce n'est
ni vous ni moi. Voilà la réponse de la nature, & la dé-
monstration du peuple.

Le Ministre à qui la chose est arrivée, est plein de vie; il
certifiera le fait quand on voudra.

Chap. physicien, & il n'est pas étonnant que ces réponses ne puissent pas être entendues de tout le monde; mais aussi tout le monde ne sent pas la force des difficultés que ces réponses applanissent.

14. L'Auteur continue: *Les hommes ne s'entendent jamais eux mêmes, quand ils nous parlent de Dieu.* Quand je parle d'un être nécessaire, immatériel, & intelligent, je m'entends très bien, & je suis certain que tout le monde m'entend. Après quelques lignes de déclamation, l'Auteur dit: *Pour nous convaincre du peu de solidité des preuves qu'on nous donne de l'existence du Dieu théologique* (il s'agit ici de Dieu, & non du Dieu théologique; il se peut que les Théologiens aient embrouillé cette matière), & *de l'inutilité des efforts que l'on a faits pour concilier ses attributs discordans, écoutons ce qu'en a dit le célèbre Docteur Samuel Clarke, qui, dans son traité de l'existence & des attributs de Dieu, passe pour en avoir parlé de la manière la plus convaincante.* (Part. 2. pag. 101.). L'Auteur enfin entre en matière; écoutons:

I. *Quelque chose, dit Mr. Clarke, (Chap. II. pag. 15 - 21.) a existé de toute éternité.*

15. L'Auteur avoue que cette proposition est évidente & n'a pas besoin de preuve. Mais, demande-t-il, *quelle est cette chose qui a existé de toute éternité? Pourquoi ne seroit-ce pas plutôt la nature ou la matière, dont nous avons des idées, qu'un pur esprit, ou qu'un agent dont*

il nous est impossible de nous faire aucune idée ? Chap. (Part. I, pag. 103.) XI.

Clarke répond, vous allez trop loin : je dis que quelque chose a existé de toute éternité, & je ne détermine pas encore la nature de cet être éternel ; vous en accordez l'existence ; cela suffit ; nous verrons ensuite si cet être est la matière, ou non. 15. 16.

16. Dans ce Chapitre Clarke remarque : „ Que tout ce qui existe „ existe ou en „ vertu d'une nécessité qu'il trouve dans sa nature „ même, au quel cas il est éternel par lui-même : „ ou en conséquence de la volonté de quelque au- „ tre être, & alors il faut que cet autre être ait „ existé avant lui, „ au moins d'une priorité de „ nature, & comme la cause est conçue être avant „ l'effet, „ quoique la cause & l'effet arrivent en „ même temps, comme l'inflammation de la pou- „ dre & le mouvement de la bombe, le lever du „ soleil & la lumière répandue &c. (pag. 16.)

2. Que l'existence d'un être éternel „ est „ la chose du monde la plus difficile à concevoir, „ lorsqu'on s'avise de vouloir approfondir la ma- „ nière. „ (pag. 17.) D'où il infère que „ pour- „ vu qu'on nous donne une démonstration claire „ de la vérité d'une proposition, nous ne devons „ pas nous mettre beaucoup en peine des ob- „ jections embarrassantes qu'on y oppose, & qui „ ne sont difficiles à résoudre qu'à cause que nous „ n'avons pas d'idée complète de la chose démon- „ trée. „ (pag. 17. 18.)

Chap. XI. 16. 17. II. Un être indépendant & immuable a existé de toute éternité. (Clarke Chap. III. pag. 21-27.)

17. L'Auteur (Part. II. pag. 103.). Nous demanderons toujours quel est cet être? Clarke répétera que cette demande est prématurée. Nous demanderons s'il est indépendant de sa propre essence ou des propriétés qui le constituent ce qu'il est? ... L'être éternel est aussi immuable, si par cet attribut l'on entend qu'il ne peut pas changer de nature. (Part. 2. pag. 104.)

Clarke dit & prouve dans cette proposition que de toute éternité a existé non une succession infinie d'êtres dépendans & sujets au changement, qui se soient produits les uns les autres dans un progrès à l'infini, sans avoir eu aucune cause originale de leur existence. (pag. 21 & 22.); mais un être qui ne peut ni déperir ni se perfectionner, un être immuable & indépendant, du quel tous les autres êtres qui sont, ou qui ont été dans l'univers, tirent leur origine."

Il se déclare où il le peut (Chap. 6. pag. 76.) que par "être indépendant" il entend, "celui qui n'a aucune cause extérieure de son existence."

Ainsi l'Auteur pouvoit s'épargner ses demandes. Il devoit avoir étudié l'Auteur qu'il réfute.

III. Cet être immuable & indépendant, qui existe de toute éternité, existe par lui même. (Clarke Chap. IV. pag. 27 -- 68.)

18. Selon l'Auteur, cette proposition n'est Chap.
qu'une répétition de la première. (Part. II. pag. XI.
106.) (18.)

Cette proposition est une répétition de la première pour ceux qui confondent l'être éternel avec l'être nécessaire; elle ne l'est point pour Clarke & pour nous qui distinguons ces deux sortes d'êtres. Il met sous les yeux de l'Auteur cette distinction si naturelle & indiquée dans la première remarque du Chapitre II, en déclarant qu'il doit prouver „que cet être indépendant & „immuable qui a existé de toute éternité sans „avoir eu de cause externe de son existence, exist- „te nécessairement & par lui même.” (pag. 27, 28.) Donc, selon Clarke, tout être éternel n'est pas nécessaire. L'Auteur devoit adopter cette distinction, si elle est fondée, ou nous faire voir pourquoi nous devons la rejeter. En la rejetant sans raison, l'Auteur tombe dans une répétition de principe, & demande à tort *pourquoi la matière, qui est indestructible, n'existeroit point par elle-même?* Il se seroit épargné cette question, s'il avoit réfléchi à la conclusion que Clarke (pag. 31.) tire de la troisième proposition „que la seule idée juste d'un être qui existe „nécessairement & par lui même, est précisément „l'idée d'un être, dont on ne peut nier l'existence sans une expresse contradiction.” On peut affirmer que la matière pouvoit ne pas exister, puisque s'il y a de l'espace, & l'Auteur l'admet, la matière n'existe pas par tout, & s'il y a un

Chap. propre ; nous ne connoissons la matiere que par
 XI. les perceptions , les sensations & les idées, qu'el-
 19. 20. le nous donne ; c'est d'après cela que nous en ju-
 geons bien ou mal , selon la disposition particu-
 liere de nos organes ; mais dès qu'un être n'agit
 sur aucun de nos organes ; il n'existe point pour
 nous , & nous ne pouvons sans extravagance par-
 ler de sa nature ou lui assigner des qualités. L'in-
 compréhensibilité de Dieu devroit convaincre les
 hommes qu'ils ne devroient point s'en occuper :
 mais cette indifférence n'accommoderoit point ses
 Ministres , qui veulent en raisonner sans cesse
 pour montrer leur sçavoir , & nous en occuper
 sans cesse pour nous soumettre à leurs vues. Ce-
 pendant si Dieu est incompréhensible , nous de-
 vrions en conclure que nos Prêtres ne le compren-
 nent pas mieux que nous , & non pas en conclure
 que le parti le plus sûr est de nous en rapporter à
 l'imagination de ces Prêtres (Part. II. p. 107.).

20. Qu'est-ce que l'Auteur veut dire par
 les premieres lignes de ce texte ? Veut-il dire
 qu'il ne suffit pas de prouver que l'essence de Dieu
 est incompréhensible pour en conclure que Dieu
 n'est pas matériel ? Il se forge un phantôme pour
 le combattre.

Veut-il dire que la matiere est aussi incom-
 préhensible que Dieu ? S'il adopte ce sens , il
 avoue que le reste est une pure déclamation. Ne
 me regarderoit-il pas comme un déclamateur si
 je disois. *L'incompréhensibilité de la matiere
 devroit convaincre les hommes qu'ils ne devroient*

point s'en occuper : mais cette indifférence n'ac- Chap.
commoderoit point les Athées, qui veulent en ^{XI.}
raisonner sans cesse pour montrer leur savoir, & ^{20-22.}
nous en occuper sans cesse pour nous faire entrer
dans leurs vues. Cependant si la matiere est in-
compréhensible, nous devrions en conclure que
nos Athées ne la comprennent pas mieux que
nous, & non pas en conclure que le parti le plus
sûr est de nous en rapporter à l'imagination de
ces Athées (Part. II. pag. 107.).

21. La matiere n'en sera pas plus aisée à
comprendre, quand nous lui associerons un être
encore bien moins compréhensible qu'elle même,
que nous connoissons du moins par quelques uns
de ses côtés. J'ai dit & redit que ceux qui ne
cherchent point de *substratum*, comprennent fort
bien ce que c'est que la matiere. Ceux qui sup-
posent un *substratum*, ne le connoîtront pas mieux
en admettant un Dieu qu'en le niant; mais l'exis-
tence d'un Dieu leur rendra raison, de l'existence
de la matiere & du mouvement, qu'ils ne peu-
vent pas comprendre autrement.

22. Si nous connoissons la matiere par quel-
ques uns de ses côtés, nous connoissons Dieu par
quelques uns de ses attributs; » bien que la subs-
» tance du l'essence de l'être suprême soit en elle
» même absolument incompréhensible, » comme
celle de la matiere, » nous pouvons cependant
» démontrer plusieurs de ses attributs essentiels,
» aussi bien que son existence; » (Clarke pag. 75.
76.) & tout est égal jusqu'ici.

Chap. XI. 22. 23. Dieu se montre au travers d'un nuage qui ne laisse voir qu'une partie de ses attributs. Parce que le soleil est caché, ou même parce que je ne puis pas fixer le soleil, m'écrierai-je, il n'y a point de soleil? Sa lumière, sa chaleur, la fécondité qui diminue lorsqu'il n'échauffe pas la terre à temps, prouvent son existence, & les derniers effets la prouvent même aux aveugles.

V. *L'être qui existe nécessairement par lui-même, est nécessairement éternel* (Clarke Ch. VI. pag. 75. 79.).

Si nous en croyons l'Auteur (P. II. p. 107. 108.), *cette proposition est la même que la première, à moins qu'ici le Docteur Clarke n'entende que, comme l'être existant par lui-même n'a point eu de commencement, il ne peut avoir de fin.*

23. Clarke n'entend point cela. Il donne cette proposition pour la converse de la troisième, comme elle l'est. „L'idée de l'éternité” dit-il, pag. 76, „& celle de l'existence par soi-même „ont entr'elles une connexion si intime, que si „vous posez l'éternité d'un être indépendant, qui „n'a aucune cause extérieure de son existence, „vous posez par le même moyen son existence „par lui-même. Et si vous établissez la nécessité „d'un être existant par lui-même, vous établissez „aussi qu'il doit être nécessairement éternel.” En peu de mots, l'être indépendant & éternel existe par lui-même (qui est la troisième proposition); & l'être qui existe par lui-même, est éternel, (qui est sa converse.)

VI. *L'être qui existe par lui même, doit être infini & présent par tout.* (Clarke Chap. VII. ^{XI.} pag. 80-86.) 23-25.

Système de la nature. *Le mot infini ne présente qu'une idée négative, qui exclut toutes les bornes.* (Part. II. pag. 108.)

24. Le mot infini est négatif en apparence, & très positif en effet (Chap. I. §. 54.). L'Auteur dit que la matière est indestructible, qu'elle est éternelle. Le mot *indestructible* ne présente qu'une idée négative, qui exclut tout anéantissement. Le mot *éternel* renferme l'idée d'*infini* en durée.

Il est évident qu'un être qui existe nécessairement, qui est indépendant; ne peut être limité par rien qui soit hors de lui, il doit être sa limite à lui-même; en ce sens l'on peut dire qu'il est infini (Part. II. pag. 108.).

25. 1° L'Auteur admet donc un être indépendant. Mais cet être indépendant; quel qu'il soit, est-il *indépendant de sa propre essence ou des propriétés qui le constituent, ce qu'il est?* (Part. II. pag. 103.)

2° Què signifie la phrase, *l'être nécessaire ne peut être limité par rien qui soit hors de lui, il doit être sa limite à lui même?* Signifie-t-elle, il n'y a aucun être qui l'entoure? Mais l'être qui en entoure un autre, ne le limite pas toujours. Ce n'est pas l'air qui environne cette feuille de papier, qui la limite: si cela étoit en ôtant l'air le papier s'étendrait. Signifie-t-elle, il n'y a

Chap. point d'être qui force l'être nécessaire à rester tel
 XI. qu'il est, & qui l'empêche de s'étendre, pour
 25. ainsi dire? Donc il s'étend sans bornes, c'est à
 dire, il n'est limité ni dans son essence ni dans
 ses attributs. Il est contradictoire que l'être né-
 cessaire s'impose des limites à lui même; car,
 comme dit Clarke (pag. 81.) „exister par soi-
 „même c'est exister en vertu d'une nécessité abso-
 „lue, essentielle, & naturelle. Or cette néces-
 „sité étant à tous égards absolue, & ne dépen-
 „dant d'aucune cause extérieure, il est évident
 „qu'elle est d'une manière inaltérable la même
 „par tout, aussi bien que toujours;” le Docteur
 auroit dû ajouter, & à tous égards. Ainsi, s'il
 connoît, il connoît tout; s'il agit, il agit par
 tout, &c.

Clarke dans ce chapitre remarque ce que
 nous avons remarqué plusieurs fois, qu'un être
 fini peut ne pas exister; & puisqu'il est contra-
 dictoire que l'être nécessaire n'existe pas, c'est
 „la plus grande de toutes les absurdités que de
 „supposer qu'un être fini puisse exister par lui
 „même.” (pag. 83.). Selon l'Auteur, *il est*
evident que s'il n'y a rien hors de lui (de l'être
 qui existe par lui même), *il n'y a.... que lui &*
le vuide (Part. II. pag. 108. 109.); donc l'être
 existant par lui même, tel que l'Auteur le fait,
 est fini, puisqu'hors de lui il y a le vuide; donc
 il n'existe pas par lui même.

De ce que l'être existant par lui même ne
 peut pas être fini, Clarke en conclut (pag. 83.)

que cet être est » un être en qui ne se rencontre Chap.
 » aucune des propriétés de la matière. Car tou-^{XI.}
 » tes ces propriétés nous donnent clairement &^{25. 26.}
 » nécessairement l'idée de quelque chose de fini." Ainsî Clarke après avoir prouvé que la matière ne peut pas exister par elle même, prouve que l'être existant par lui même est immatériel. L'Auteur avoit ces raisonnemens sous les yeux, pourquoi n'en fait-il pas voir le sophisme?

3^o L'Auteur convient que l'être nécessaire n'est limité par aucun être, & qu'il est présent par tout. Nous ne demandons rien de plus pour le présent.

VII. *L'être existant nécessairement, est nécessairement unique.* (Clarke Chap. VIII. pag. 87-93.)

L'Auteur. *S'il n'y a rien hors d'un être qui existe nécessairement, il faut qu'il soit unique.* (Part. II. pag. 109.)

26. Ce n'est pas ce que dit Clarke. Il prouve que l'existence de deux ou plusieurs êtres nécessaires, est contradictoire. Il ne dit pas qu'il n'y a rien hors de l'être nécessaire: il dit (p. 88.) que » tout ce qui est différent de cette essence, » ne sauroit exister nécessairement. Et (Rep. à » la lettre I. pag. 248. 249.) que l'être nécessaire » doit exister tellement seul, que la supposition » de la non-existence de toute autre chose soit » une supposition possible & sans contradiction » dans la nature des choses.

Chap. Si le sens de l'Auteur est, l'être nécessaire
 XI. est unique, puisque j'ai prouvé que tout existe né-
 26-28. cessairement; je réponds que c'est précisément le
 contraire qui est démontré.

27. *On voit que cette proposition est la même que la précédente (Part. II. pag. 109.).*

La proposition précédente est, l'être nécessaire est illimité tant dans ses attributs que dans son essence. La proposition VII. est, il n'y a qu'un seul être nécessaire & par conséquent illimité. On voit que cette proposition diffère de la précédente.

A moins que l'on ne voulût nier l'existence de l'univers matériel (Part. II. pag. 109.).

L'Auteur veut dire, je pense, l'univers matériel est l'être nécessaire; il n'y a rien hors de lui, donc il est unique aussi bien que présent par tout, & il n'est rien, qui le limite; & cette proposition est la même que la précédente. Mais nous nions que l'univers matériel soit l'être nécessaire, & nous accordons qu'il existe; nous disons que l'univers, que l'Auteur appelle matériel, contient tous les êtres contingens, & que de plus il y a l'être nécessaire, qui n'est pas matériel, & qui est unique.

Où que l'on ne voulût dire avec Spinoza qu'il n'y a & que l'on ne peut concevoir d'autre substance que Dieu (Part. II. pag. 109.).

28. Nous disons au contraire qu'il y a une substance nécessaire, & des substances contingentes. C'est l'Auteur qui soutient la proposition

de Spinoza, ou du moins sa converse; puisqu'il Chap. affirme expressément qu'il n'y a qu'une seule sub-^{XI.} stance, la matiere, & qu'elle existe nécessairement. 28. 29.

VIII. *L'être existant par lui même est nécessairement intelligent* (Clarke Chap. IX. pag. 93 - 114.).

L'Auteur. Ici le Docteur Clarke assigne à Dieu une qualité humaine (Part. II. pag. 110.).

29. Clarke a observé que » c'est sur cette » proposition que roule le fort de la dispute entre » les Athées & nous » (pag. 93.) & l'Auteur l'a reconnu. Il faut donc peser avec la dernière attention les raisons pour & contre. Cependant j'omettrai les articles auxquels j'ai déjà répondu.

Ici le Docteur Clarke n'assigne pas à Dieu une qualité humaine; mais une qualité dont les hommes sont doués jusqu'à un certain point, & dont ils ne pourroient pas avoir l'idée s'ils en étoient entièrement destitués.

Le grand tout a-t-il une intelligence particulière qui le meure, le fasse agir, le détermine, comme l'intelligence meut & détermine les corps animés? (Part. II. pag. 110.)

L'Auteur décrit ici l'ame du monde de quelques philosophes anciens. La question n'est pas, le grand tout a-t-il une ame, comme les hommes en ont une? La question est, le grand tout, qui n'existe pas par lui même, est-il l'effet d'une cause intelligente?

Que l'homme n'attribue à Dieu l'intelligence, que parce qu'il est lui même intelligent,

Chap. & se met à la première place de l'univers; (Part. XI. II. pag. 110. 111.), c'est une pure imagination de l'Auteur.

Comment, nous dira-t-on, refuser au Créateur les qualités que nous voyons dans ses créatures? L'ouvrage seroit-il donc plus parfait que l'ouvrier? Le Dieu qui a fait l'œil ne verra-t-il point? Le Dieu qui a fait l'oreille n'entendra-t-il point? Mais d'après ce raisonnement ne devrions nous pas attribuer à Dieu toutes les autres qualités que nous rencontrons dans ses créatures? Ne dirions nous pas avec autant de fondement que le Dieu qui a fait la matière est lui même matière, & le reste. (Part. II. pag. 111.)

• 30. L'Auteur, qui a lu l'ouvrage de Clarke, n'a pas eu de peine à imaginer ce raisonnement. Il est de Toland; & Clarke le rapporte à la note (b) de la page 100; en ces termes; „Si l'on infère, comme fait un des interlocuteurs de Cicéron, que le tout doit être intelligent, puisque quelques parties le sont; (*) nous retorquerons l'argument, & nous répondrons avec l'autre interlocuteur dans Cicéron, qu'il en faudra aussi conclure que le tout doit être courtisan, musicien, maître à danser, ou

(*) *Illud autem quod vincit hæc omnia, rationem dico, & si placet pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam, unde invenimus, unde susceperimus? An cetera mundus habebit omnia, hoc unum, quod plurimi est, non habebit? (Balbus apud Cic. de nat. Deor. lib. II. §. 8.)*

„philosophe, puisque plusieurs de ses parties le Chap.
„sont.” (*) XI.
30

La réponse à cette déclaration, & à d'autres pareilles est aussi courte que facile. Clarke a prouvé que l'être nécessaire est immatériel & illimité en tout & par tout, donc on ne peut lui attribuer rien de fini. Ainsi, pour attribuer à Dieu, c'est à dire, au moteur universel de la nature, une sagesse ou une intelligence infinie, il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait ni folies, ni maux, ni désordre sur la terre. Je dirai sans doute que, même d'après les principes du Système de la nature, les maux & les désordres sont nécessaires, ou plutôt inévitables, dans l'état présent des choses & que répondre que ces principes n'admettent point un Dieu intelligent & sage qui auroit la puissance de les empêcher, c'est avoir recours à un faux-fuyant. Qu'il y ait un Dieu, qu'il n'y en ait point, les maux & les désordres sont nécessaires, de l'aveu de l'Auteur, les choses étant telles qu'elles sont; donc pour refuser à Dieu l'intelli-

(*) Zeno enim ita concludit: quod ratione utitur, melius est quam id quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur. Hoc si placet jam efficitur ut mundus optime librum legeret videatur. Zenonis enim vestigiis hoc modo rationem poteris concludere. Quod litteratum est, id est melius quam id quod non est litteratum: nihil autem mundo melius; litteratus igitur est mundus. Isto modo etiam disertus, & quidem mathematicus, musicus, omni denique doctrina eruditus erit mundus. Sape dixisti nihil fieri sine Deo, nec ullam vim esse naturæ, ut sui dissimilia posset effingere. Concedam non modo animantem, & sapientem esse mundum, sed fidicinem etiam & tibicinem, quoniam earum quoque artium homines ex eo procreantur. (Cotta apud Cicero de nat. deor. lib. III. §. 9.)

Chap. gence & la sagesse, il faut prouver qu'il est contradictoire à la sagesse que la totalité des choses soit telle qu'elle est; & pour soutenir que cette sagesse n'est pas infinie, il faut montrer que l'être nécessaire peut avoir & a des attributs finis.

Qu'on me montre l'absurdité des propositions suivantes. (*) Un Dieu infiniment sage & puissant peut donner, ou dans le même temps ou successivement, l'existence à tout ce qui est possible, & il se peut qu'il le veuille. 2. Un monde infecté de maux & de désordres est possible. 3. Donc un tel monde ne répugne pas à la sagesse de Dieu.

31. *Si en admettant un pareil Dieu, le mal n'est pas moins nécessaire, à quoi ce Dieu si sage, si puissant, si intelligent, peut-il servir? A donner l'existence à ce qui n'auroit pas existé sans lui. Puisqu'il est lui même soumis à la nécessité (Part. II. pag. 112.)... C'est empiéter sur la proposition suivante. Examinons-la*

IX. *L'être existant par lui même est un agent libre. (Clarke Chap. X. pag. 115 - 136.)*

L'Auteur. *Dieu, ou l'être nécessaire dont il est ici question, ne trouve-t-il point d'obstacles dans l'exécution de ses projets? (Part. II. pag. 112.)*

32. Non; les projets de Dieu sont que les choses soient telles qu'elles sont. -- Donc ou il veut que le mal se fasse, ou il ne peut point l'empêcher (Part. II. pag. 112.) -- Il peut empê-

(*) Je ne les rapporte que comme des simples possibilités.

cher le mal en disposant les choses autrement; il veut qu'elles soient telles qu'elles sont, & il permet le mal qui en est une suite. Je me suppose libre de décrire un cercle ou une ellipse, je préfère le cercle: cessé-je d'être libre parce que je ne puis pas lui donner l'inégalité des diamètres de l'ellipse? Voilà, si je ne me trompe, les Théologiens hors d'embarras.

33. Pour abrégé n'écoutons que l'épilogue que l'Auteur fait du paragraphe suivant. *Nous demanderons*, dit-il. (Part. II, pag. 113.) *si Dieu peut ne pas vouloir ce qu'il veut, & ne pas faire ce qu'il fait? Sa volonté n'est-elle pas nécessaire par l'intelligence, la sagesse, & les vues qu'on lui suppose? Si Dieu est ainsi lié, il n'est pas plus libre que l'homme. Mais un homme est appelé libre lorsqu'il trouve en lui même les motifs qui le déterminent à l'action* (Part. II, pag. 112, lign. 8. & 9. à fine); & Dieu trouve en lui même l'intelligence, la sagesse, & les vues qui le déterminent; donc il est libre par les principes mêmes de l'Auteur. Cette intelligence & cette sagesse constituent „cette perfection & cette rectitude de la volonté divine” dont parle Clarke (pag. 116. & pag. 126.), dans laquelle il n'y a rien qui ne soit „entièrement compatible avec la „plus parfaite liberté” (Clar. *ibid.*), telle que la définit le système de la nature avec tous ceux qui ne veulent pas parler d'une seconde sorte de liberté, qui consiste, pour me servir des termes de l'Auteur, (Part. II, pag. 112. lig. 16. à fine),

Chap. en ce que la *volonté* ne trouve point d'obstacles

XI. à *faire ce à quoi ses motifs la déterminent*; &
 33. 34. nous avons vu que Dieu ne trouve point d'obstacles dans l'exécution de ses projets. Il est donc libre en tout sens, & n'est pas un être despotique, fantasque, & bizarre, comme l'Auteur accuse les Théologiens de l'avoir fait (Part. II. pag. 114.)

Cependant, *si l'homme est libre de pécher, Dieu n'est pas libre lui même; sa conduite est nécessairement déterminée par les actions de l'homme.* (Part. II. pag. 115.) Je demande pourquoi? Dieu ne peut-il pas agir avec un homme qui a fait une mauvaise action, comme s'il en avoit fait une très bonne? L'Auteur, sans doute, répondra, non sa justice l'en empêche. Donc je réplique, Dieu est libre, par votre définition, car la justice qui le détermine, est un motif qu'il trouve en lui même. *Un Monarque équitable est très libre quand il se croit obligé d'agir conformément aux loix qu'il a juré d'observer, parce qu'il étoit libre quand il a juré, & parce que, s'il est équitable, il trouve en lui même le motif qui le porte à observer les loix qu'il ne pourroit violer sans blesser la justice.* (Part. II. pag. 115.)

X. *La cause suprême de toutes choses possède une puissance infinie.* (Clarke Chap. XI. pag. 136 - 197.)

34. L'Auteur. accorde cette proposition pour ce qui regarde l'être nécessaire; mais quant à l'être nécessaire & intelligent, il revient à son ancienne objection, *si c'est Dieu qui jouit de cet-*

te puissance, l'homme ne devoit pas avoir le Chap. pouvoir de mal faire. Pourquoi non, si Dieu à XI. préféré l'état des choses, dans lequel l'homme 34-35. a le pouvoir de mal faire? Sans quoi l'homme seroit en état d'agir contre la puissance divine, qui pourroit l'empêcher de mal faire si elle vouloit gêner sa liberté. L'Auteur est-il assuré que Dieu ne gêne pas la liberté de l'homme quand il le trouve à propos? Il n'y a donc pas hors de Dieu une force capable de contrebalancer la sienne, ou de l'empêcher de produire les effets qu'elle se propose; la divinité n'est point forcée de souffrir le mal qu'elle peut empêcher lorsqu'elle le veut. (Part. II. pag. 114. 115.)

35. *Un Monarque n'est point puissant quand le moindre de ses sujets est à portée de l'insulter, de lui résister en face, ou de faire soudainement échouer tous ses projets. (Part. II. pag. 115.)* Il n'y a donc aucun Monarque puissant. L'homme qui pèche fait une action que Dieu n'approuve pas, qu'il ne juge pas bonne, qu'il trouve mauvaise, telle qu'elle est, mais l'homme ne résiste pas en face à Dieu & ne fait pas échouer ses projets, qui sont que les choses soient actuellement comme elles sont. Ainsi la puissance de Dieu, dont rien ne peut gêner les volontés ni borner le pouvoir, n'est pas opposée à la liberté qu'ont les hommes de lui désobéir, qu'ils tiennent de Dieu, & qui n'anéantit point ses desseins, & notre religion ne détruit pas d'une main ce qu'elle établit de l'autre (Part. II. p. 115.)

Chap. . . XI. *L'Auteur de toute chose doit être infini-
ment sage.* (Clarke Chap. XII. pag. 197-208.)

85-37. 36. L'Auteur. *La sagesse & la folie sont des qualités fondées sur nos propres jugemens.* (Part. II. pag. 115.) Ainsi Robinson dans son île déserte n'étoit ni fou ni sage, parce qu'il étoit hors de la portée des jugemens de tous les hommes. Connoître la nature & l'essence de toute chose; toutes les possibilités des choses futures; les pensées les-plus profondes des êtres intelligens; toutes les divisions, tous les changemens, toutes les circonstances, & toutes les dépendances possibles des choses; toutes leurs relations soit possibles soit actuelles; tous les moyens qu'il faut mettre en usage pour qu'elles parviennent aux fins auxquelles elles sont destinées; ce qui est le meilleur & le plus propre dans tous les cas possibles; voilà ce que Clarke appelle sagesse infinie (pag. 197-200.), & ce qui n'est pas fondé sur nos jugemens, mais qui est découvert par notre intelligence. Il falloit montrer que notre intelligence nous trompe dans cette occasion. Il falloit au moins renverser les raisonnemens sur lesquels Clarke fonde cette proposition; & ne pas se contenter d'alléguer quelques objections. On l'a déjà dit, l'objection la plus forte n'affoiblit point une démonstration. Les objections de l'Auteur ne sont rien moins que fortes.

37. *Dans ce monde, que Dieu est supposé (ce qui est démontré est-il supposé?) avoir créé, conserver, mouvoir, & pénétrer; il se passe mille*

mille choses qui nous paroissent des folies. Quel Chap. les? Ce ne sont pas celles que les hommes font, ^{XI.} car l'Auteur en parle après. Est-il sûr que toutes les choses, qui nous paroissent des folies, le soient? Et mêmes les créatures, pour qui nous imaginons que l'univers a été fait, sont bien plus souvent insensées & déraisonnables que prudentes & sensées. (Part. II. pag. 115. 116.) Ces créatures sont, sans doute, les hommes. Ceux qui s'imaginent que l'univers a été fait pour les hommes; répondront que nos folies ne font rien à la sagesse de Dieu; & qu'il falloit prouver que l'existence de quelques créatures, c'est à dire, de quelques êtres nécessairement finis & imparfaits, est contraire à la sagesse infinie.

38. *L'Auteur de tout ce qui existe, doit être également l'Auteur de ce que nous appelons déraisonnable, & de ce que nous jugeons très sage.* (Part. II. pag. 116.) Oui, si tous les êtres sont purement passifs. D'un autre côté, pour juger de l'intelligence & de la sagesse d'un être, il faudroit au moins entrevoir le but qu'il se propose. Clarke a prouvé que l'être nécessaire est intelligent & sage sans aucune considération du but qu'il se propose. Des philosophes profonds ont soutenu que l'univers tel que nous le connoissons, manifeste à la fois la sagesse & le pouvoir d'un être libre; donc le principe que l'Auteur pose ici, n'est pas accordé; il falloit le prouver, & l'on ne peut pas conclure qu'ignorant son vrai but, il nous est impossible de juger de sa sagesse,

Chap. *Et qu'il y a de la démence à vouloir en raisonner.*

XI. *Quel est le but de Dieu? (Part. II. pag. 116.).*

38-39 *De faire ce que ses attributs demandent. Cette réponse est claire & intelligible; elle est générale, & renfermée sous les buts particuliers qu'on peut découvrir par la considération des attributs de Dieu; & elle coupe la racine de toutes les objections que l'Auteur avance dans le reste du paragraphe que nous examinons.*

XII. *L'être suprême doit nécessairement posséder une bonté, une justice, & une vérité infinies; & toutes les autres perfections morales qui conviennent au gouverneur & au souverain juge du monde (Clarke Ch. XIII. p. 208-230.).*

L'Auteur. *L'idée de la perfection est une idée abstraite, métaphysique, négative qui n'a nul archétype ou modèle hors de nous (Part. II. pag. 116.).*

39. *L'idée de perfection est une idée abstraite & métaphysique comme toutes les idées générales, comme celle de la matière, par exemple. Qu'en résulte-t-il? Cette idée est négative; en quoi? Si elle l'est, j'avoue que je ne sais pas ce que c'est qu'une idée négative. L'Auteur auroit dû en donner une définition. L'idée de perfection n'a nul archétype ou modèle hors de nous. C'est précisément ce qui est en question. Nous disons que l'être nécessaire est le vrai modèle de toutes les perfections: vous le niez, & votre raison est que nous sommes les seuls modèles de la perfection. De ce que le germe ou l'é-*

bauche de toutes les perfections de l'être nécessaire. Chap. XI. re, se trouve en nous, vous en concluez que ces perfections n'existent point hors de nous. Cependant le profond Locke a observé que comme nous ne pouvons pas créer la moindre particule de matière, de même nous ne pouvons pas inventer la moindre idée, Nous ne pouvons reconnoître dans l'être nécessaire que les perfections dont nous trouvons quelque trace en nous mêmes. 39-41.

40. *Un être parfait seroit un être semblable à nous ; (cependant on dit tous les jours un édifice parfait, une montre parfaite, & ces êtres ne sont pas semblables à nous) dont par la pensée nous ôtons toutes les qualités que nous trouvons nuisibles à nous mêmes, & que par cette raison nous appelons des imperfections (Part. II. pag. 116. 117.). Voilà, peut être, pourquoi l'Auteur met l'idée de perfection au nombre des idées négatives: elle nie toute qualité qui nous est nuisible. Mais cette idée admet toute qualité qui nous est utile; elle est donc aussi positive que négative. Suivant le sens que l'Auteur attache explicitement au mot imperfection, & implicitement au mot perfection, nous devrions dire que le kina est parfait & l'aconit imparfait, ce que je n'ai jamais oui dire.*

41. Nous trouvons en nous mêmes l'idée de perfection & d'imperfection; & ce n'est pas relativement à nous & à notre façon de sentir & de penser; c'est en elle même qu'une chose est parfaite ou imparfaite, comme un globe est rond en

Chap. lui même & non en vertu de nos jugemens. Elle
 XL. ne l'est pas *selon que cette chose nous est plus ou*
 41. *moins utile ou nuisible, agréable ou désagréable*
 (Part. II. pag. 117.); mais elle l'est selon qu'elle
 contient ou ne contient pas tout ce qui convient
 à sa nature. L'aconit & l'absynthe dans leur vi-
 gueur sont aussi parfaits que les plantes les plus
 salutaires & les plus agréables. Dieu a toutes les
 perfections possibles, parce qu'il a tous les attri-
 buts qui ne se contredisent pas, & qui ne contre-
 disent pas l'existence nécessaire, ou plutôt qui
 sont les suites indispensables de l'existence néces-
 saire. Nous n'avons pas une idée adéquate de
 cette existence; de là vient que nous n'en pou-
 vons pas déduire l'intelligence: mais dès qu'il est
 prouvé que l'être nécessaire est intelligent, il en
 résulte que son intelligence est sans bornes, par-
 ce qu'elle est nécessaire, que l'être suprême ne se
 trompe jamais ni dans ses connoissances, ni dans
 le choix des fins, ni dans celui des moyens. C'est
 cette intelligence que nous appelons tantôt sa-
 gesse, tantôt bonté, tantôt clémence, tantôt jus-
 tice, tantôt véracité &c., selon les différentes
 relations sous lesquelles nous l'envisageons. Ainsi
 jusqu'à ce que l'Auteur ait démontré que l'être né-
 cessaire est déstitué d'intelligence, ou du moins
 jusqu'à ce qu'il ait battu en ruine ce qu'on dit
 pour prouver qu'il est intelligent, on doit regar-
 der comme une vaine déclamation tout ce qu'il
 rapporte du désordre, du mal moral, du mal
 physique &c. Car on peut toujours répondre,

tout cela est l'effet d'une cause parfaitement intel- Chap.
ligente, donc tout est bien; & cette réponse ne XI.
souffre d'autre réplique, si ce n'est que cette cause 41-44.
n'est pas intelligente.

42. La bonté, la justice, la véracité &c.
de Dieu, sont appelées des perfections ou qua-
lités morales par analogie.

43. Lorsque j'ai fait voir que nous avons
l'idée d'une substance immatérielle, & que le rai-
sonnement suffit pour nous assurer de l'existence
de ce qui ne tombe pas sous les sens, j'ai répon-
du à toutes les difficultés que l'Auteur détaille -
(Part. II. pag. 120-130.).

44. Mais le Docteur Clarke nous dit que
*c'est assez que les attributs de Dieu soient possi-
bles, & tels qu'il n'y ait point de démonstration
du contraire* (Part. II. pag. 130.). C'est assez,
pour en conclure quoi? Que Dieu existe, sans
doute, puisque l'Auteur s'écrit. *Étrange façon
de raisonner! La Théologie seroit elle donc l'u-
nique science où il fût permis de conclure qu'une
chose est dès lors qu'elle est possible?* Je pourrois
répliquer que la Théologie n'a pas à la vérité ce
privilege, mais que selon Volff & selon plusieurs
autres philosophes célèbres, l'être nécessaire a le
privilege qu'on en peut conclure qu'il est dès lors
qu'il est possible. Mais le livre de Clarke me
fournit une réponse sans réplique. Cette répon-
se est que Clarke ne dit point ce que l'Auteur lui
fait dire ici. Voici le passage du Docteur (Ch. I.
pag. 11. 12.) „il faut qu'elles (les personnes at-

Chap. est, a voulu qu'il n'eût que cinq sens; l'Auteur
 XI. parle d'une impossibilité hypothétique, & Clarke
 44. 45. d'une impossibilité absolue.

45. *Le Docteur Clarke, ainsi que tous les autres théologiens, fonde l'existence de son Dieu sur la nécessité d'une force qui ait le pouvoir de commencer le mouvement* (Part. II. pag. 133.). Je ne trouve pas cela dans tout l'ouvrage de Clarke. Il fonde l'existence de Dieu sur les preuves des douze propositions que j'examine. Au Ch. IV. destiné à prouver la prop. 3., il dit. (pag. 41. 42.) „La quatrième conséquence que je tire de ce principe (que l'être en question existe par lui même) „c'est que le monde matériel ne peut être cet „être premier, original, incréé, indépendant, „& éternel par lui même.” Il dit aussi pag. 55. „Il ne s'agit pas entre nous & les Athées de savoir s'il est possible que le monde soit éternel; „mais s'il est possible qu'il soit l'être original, indépendant, & existant par lui même. Ce sont „deux questions fort différentes.” Dans la suite de la preuve de cette quatrième conséquence, & non de la troisième proposition, il montre que le mouvement n'est pas nécessaire à la matière. Il prouve la même proposition d'une autre manière pag. 111. 112. 113. & il en tire une troisième preuve, de laquelle il conclut „que l'être existant „tant par lui même, qui est la cause originale de „toutes choses, doit être nécessairement un être „intelligent” (Chap. IX. pag. 113. 114.). Jusqu'ici le mouvement fournit à Clarke, non la

preuve fondamentale, mais un surcroît de preuve Chap. XI.
 ves de l'intelligence de l'être nécessaire. Il se ^{45. 46.}
 fert du mouvement (Chap. X. pag. 130 - 134.)
 pour prouver en cinquième lieu que la cause su-
 • prême est un agent libre. Le Docteur parle aussi
 du mouvement (Chap. XI. pag. 154 - 160.) pour
 faire voir „qu'une puissance infinie (dont il a
 prouvé l'existence) „peut donner à une créature
 „le pouvoir de commencer le mouvement.” Il
 prouve de nouveau (Rép. à la 3^{me} lettre p. 265.
 266.) que le mouvement est contingent à la ma-
 tière. Voilà tout ce que je trouve dans Clarke
 de relatif au mouvement. Il n'y a rien là qui
 donne lieu de dire que ce Docteur *fonde l'existen-*
ce de son Dieu sur la nécessité d'une force qui ait
le pouvoir de commencer le mouvement. Si quel-
 qu'un trouve dans Clarke des passages favorables
 à cette assertion, je le prie de les citer exacte-
 ment.

46. *Ainsi pour résumer les propositions de*
Clarke, les réponses qui ont été faites à Clarke
par l'Auteur du système de la nature; & les remar-
ques que j'ai faites sur ces réponses, l'on dira que
(Part. II. pag. 135.) selon Clarke, 1. Quelque
chose a existé de toute éternité. 2. L'être qui a
existé de toute éternité, est immuable & indépen-
dant. 3. Cet être existe par lui même. L'Au-
teur accorde ces trois propositions, mais il sou-
tient qu'elles conviennent à la matière. J'obser-
ve qu'il ne s'agit pas encore de déterminer la na-
ture de l'être nécessaire. 4. Clarke dit que l'es-

Chap. sence de cet être est incompréhensible. L'Auteur
 XI. répond (Part. II. pag. 136.), *que nous ne con-*
 46. *noissons point l'essence ni la vraie nature de la*
matiere, quoique nous soyons à portée de con-
noître quelques unes de ses propriétés & qualités.
 (Part. II. pag. 136.). L'Auteur accorde donc
 qu'il existe des êtres, dont nous connoissons l'exis-
 tence & quelques propriétés sans en connoître
 l'essence. Mais, dit-il (ibid.), nous connoissons
 quelques propriétés de la matiere *d'après la façon*
dont elle agit sur nous, ce que nous ne pouvons
point dire de Dieu. Je répons que si la matiere
 est contingente, si le mouvement ne lui est pas
 essentiel, & s'il ne peut point devenir *sensation*,
 nous connoissons les attributs de Dieu *d'après la*
façon dont il agit sur nous. 5. L'être qui exis-
 te par lui même, est éternel. 6. Cet être est
 infini. 7. Il est unique. L'Auteur accorde ces
 trois propositions; mais il soutient que cet être
 est la matiere, comme dans les trois premieres,
 & j'y fais la même réponse. 8. Cet être est in-
 telligent. L'Auteur assure *que la matiere modi-*
fiée, arrangée, combinée d'une certaine façon
produit dans quelques êtres ce que nous appellons
l'intelligence; c'est une de ses façons d'être, mais
ce n'est pas une de ses propriétés essentielles. (Part.
 II. pag. 116.) Ce texte contient deux propo-
 sitions. La premiere est, la matiere peut pen-
 ser en vertu de certaines combinaisons; nous en
 avons prouvé la fausseté. La seconde est, l'in-
 telligence n'est pas essentielle à l'être nécessaire

de l'Auteur, qui est la matiere. Mais l'Auteur ne touche pas seulement aux raisonnemens par lesquels Clarke établit que son être nécessaire est intelligent; donc ces raisonnemens conservent toute leur force contre l'Auteur; donc encore l'être nécessaire de Clarke n'est pas la matiere. 9. L'être nécessaire est libre. L'Auteur avoue *que la matiere n'est point un agent libre.* (Part. II. pag. 116.) Je répète ici le raisonnement précédent. 10. L'être nécessaire est tout puissant. Selon l'Auteur (Part. II. pag. 116.) *La puissance ou l'énergie de la matiere n'a d'autres bornes que celles que leur prescrit la nature même.* La matiere est par sa nature entièrement passive, nous l'avons prouvé. 11. L'être nécessaire est infiniment sage. L'Auteur le nie, parce que, dit-il, *la sagesse, la justice, la bonté &c. sont des qualités propres à la matiere combinée & modifiée, comme elle se trouve dans quelques êtres de la nature humaine; & que l'idée de la perfection est une idée, abstraite, négative, métaphysique; ou une manière de considérer les objets qui ne suppose rien de réel hors de nous.* (Part. III. pag. 136. 137.) Je réponds, que la sagesse, la justice, la bonté &c. sont des qualités qui peuvent convenir à tout être intelligent; & que toute idée abstraite & métaphysique a son fondement dans des êtres réels, quoique l'être abstrait n'existe nulle part. Il n'y a point de perfection en général; mais il y a des perfections particuliers qui ont donné lieu à l'idée abstraite & générale de perfection. 12. L'être né-

Chap. cessaire est bon, juste &c. L'Auteur l'a déjà nié,
 XI. & je lui ai répondu. Il finit cette récapitulation
 46. par répéter *que la matiere est le principe du mou-
 vement, & qu'un être immatériel, simple, dépour-
 vu de parties ne peut ni se mouvoir lui même, ni
 mouvoir d'autres corps, & encore moins les créer,
 les produire, & les conserver* (Part. II. pag. 137.);
 assertions que nous avons réfutées.

Puisque donc l'Auteur n'a rien opposé de
 valable aux propositions dans lesquelles le Doc-
 teur Clarke développe l'idée de la divinité; puis-
 qu'il ne réfute point les argumens du Docteur,
 ses preuves restent concluantes, & ses principes
 fondés.

Ce n'est pas, j'ose le croire, *en pure perte*
que, sans être un des plus grands métaphysiciens,
sans épuiser tous mes efforts, je suis parvenu à
répondre, non seulement aux objections les plus
simples, mais à toutes celles que j'ai trouvées
dans le système de la nature; à mettre notre divi-
nité hors d'atteinte; & à faire voir que les diffi-
cultés qu'on nous oppose, sont des sophismes qui
ne peuvent embarrasser qu'un enfant. Voyons si
dans les nations les plus instruites on trouveroit
à peine douze hommes () capables d'entendre*
les démonstrations qu'à l'exemple d'un Descartes,
d'un Leibnitz, d'un Clarke, je vais alleguer pour

(*) L'Auteur se met modestement au dessus de ces douze
 hommes choisis entre les nations les plus instruites, puisqu'il se
 donne pour capable non seulement d'entendre, mais aussi de ré-
 futer les démonstrations d'un Descartes, d'un Leibnitz, d'un
 Clarke.

prouver l'existence de la Divinité. (Voyez Part. Chap. II. pag. 101.) Voyons si je ne fais que répéter les idées de Clarke, ou présenter ses preuves sous des formes nouvelles. (Voyez P. II. p. 101. 102.) Ce n'est pas que je trouve ses preuves mauvaises, ou que j'aie honte de suivre un si bon guide. Mais tout ce qui existe nous démontre la grande vérité que l'Auteur attaque; & il est bon de lui mettre sous les yeux des raisonnemens qu'il n'a pas seulement entrevus. Mais auparavant jettons un coup d'œil sur le Chapitre V. de notre Auteur.

CHAPITRE XII.

De l'examen des preuves de l'existence de Dieu données par Descartes & Newton.

L'Auteur ne nous donne que des lambeaux de la preuve de Descartes; il convient d'en rapporter l'essentiel. Je me sers de l'édition latine d'Amsterdam de l'imprimerie de Blau 1698.

I. „En tant que nos idées” dit Descartes Médit. 3. pag. 18. „ne sont que des manières de penser, je ne trouve aucune différence entre elles, & il me semble qu'elles viennent toutes de moi de la même manière; mais en tant que l'une représente une chose, & l'autre une autre, il est évident qu'elles diffèrent beaucoup. Car assurément celles qui me représentent des substances, sont quelque chose de plus, & , pour ainsi

Chap.
XII.
I.

Chap. » dire, ont plus de réalité objective, que celles
 XII. » qui représentent seulement des modes ou des ac-
 1. » cidens: & celle par laquelle je connois (*intel-
 » ligo*) un Dieu suprême, éternel, infini, qui
 » fait tout, qui peut tout, & qui a créé tout ce
 » qui est hors lui, a plus de réalité objective que
 » les idées qui offrent des substances finies. Il est
 » évident par les lumières naturelles que dans la
 » cause efficiente & totale il doit y avoir au moins
 » autant que dans son effet, - - ce qui est vrai
 » non seulement des effets qui ont une réalité ac-
 » tuelle ou formelle, mais aussi des idées dans les-
 » quelles on ne considère qu'une réalité objective;
 » c'est à dire non seulement une pierre, par ex-
 » emple, qui n'étoit point, ne peut commencer
 » à exister si elle n'est produite par quelque chose
 » qui ait, formellement ou éminemment, tout ce
 » qui est dans la pierre - - ; mais aussi l'idée de la
 » pierre - - ne peut être en moi, qu'elle n'y soit
 » mise par quelque cause qui ait, au moins,
 » autant de réalité que j'en conçois dans la
 » pierre."

Donc (pag. 19.) „si la réalité objective
 „de quelqu'une de mes idées est si grande, que
 „je sois sûr qu'elle n'est pas en moi ni formelle-
 „ment ni éminemment, & que par conséquent je
 „ne puis pas être la cause de cette idée, il s'en-
 „suit nécessairement que je ne suis pas seul dans
 „le monde; mais qu'il existe quelque autre chose
 „qui est la cause de cette idée. - - Je comprends
 „aisément que, quoiqu'il n'y eût dans le monde,

„ni animaux, ni anges, ni hommes, hors moi, Chap.
 „je pourrais en composer les idées de celles que XII.
 „j'ai de moi, des choses corporelles, & de Dieu. 1-3.
 „Par le mot Dieu (pag. 21.) j'entends une sub-
 „stance infinie, indépendante, qui fait tout, qui
 „peut tout, qui m'a créé, & qui a créé tout ce
 „qui existe. Plus je pense à ces idées, plus je
 „trouve qu'elles ne peuvent pas venir de moi.
 „Donc il faut conclure que Dieu existe.”

2. En peu de mots le raisonnement de Descartes est; j'ai l'idée de Dieu; cette idée est un effet qui nécessairement a une cause capable de le produire; cette cause n'est certainement ni moi, ni aucun être fini; donc cette cause est Dieu lui-même; donc Dieu existe. (*)

3. L'Auteur reconnoît que c'est le raisonnement de Descartes, en disant (Part. II. pag. 138. 139.) *Ce grand homme nous dit lui même, (pag. 24. de mon édition.) „Toute la force de l'argument dont j'ai usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnois qu'il ne seroit pas possible que ma nature fut telle qu'elle est, c'est à dire, que j'eusse en moi l'idée de Dieu, si ce Dieu n'existoit véritablement; ce même Dieu, dis-je, du quel l'idée est en moi, c'est à dire, qui possède toutes ces hautes perfections dont notre esprit peut bien avoir quelque légère idée sans pourtant les pou-*

(*) Cet abrégé se trouve à peu près à la pag. 47. où commencent les premières objections, & Descartes l'approuve (pag. 53.) dans sa réponse.

Chap. „voir comprendre &c. V. Médit. IV. sur l'exis-
 XII „tence de Dieu page LXXI. Il avoit dit peu
 3-4 „auparavant (page LXIX, & 24. de mon
 „édition.) Il faut nécessairement conclure que
 „de cela seul que j'existe, & que l'idée d'un être
 „souverainement parfait (c'est à dire de Dieu)
 „est en moi, l'existence de Dieu est très évidem-
 „ment démontrée.”

Car, dit Descartes (pag. 54.), comme l'idée d'une machine très composée a une cause, qui est ou une pareille machine qu'on a vue, ou une grande connoissance des Mécaniques, ou une grande subtilité d'esprit, cause qui contient ou formellement ou éminemment tout l'artifice que renferme l'idée de la machine; de même (pag. 55.) la faculté d'avoir l'idée de Dieu ne pourroit être dans notre entendement, si cet entendement, étant fini comme il l'est, n'avoit pas une cause qui fût Dieu.

4. L'Auteur du système de la nature continue (Part. II. pag. 139.)

1. Nous répondrons à Descartes que nous ne sommes pas en droit de conclure qu'une chose existe de ce que nous en avons l'idée; notre imagination nous présente l'idée d'un Sphinx, ou d'un Hyppogriphe, sans que pour cela nous soyons en droit de conclure que ces choses existent réellement.

2. Nous dirons à Descartes qu'il est impossible qu'il ait une idée positive & véritable du Dieu, dont, ainsi que les Théologiens, il veut
 prouver

prouver l'existence. Il est impossible à tout hom- Chap.
me, à tout être matériel, de se former une idée XII.
réelle d'un esprit, d'une substance privée d'éten- 4-6
due, d'un être incorporel, agissant sur la nature
qui est corporelle & matérielle, vérité que nous
avons déjà suffisamment prouvée.

3. Nous lui dirons qu'il est impossible que l'homme ait aucune idée positive & réelle de la perfection, de l'infini, de l'immensité, & des autres attributs que la Théologie assigne à la divinité. Nous ferons donc à Descartes la même réponse qui a déjà été faite dans le chapitre précédent à la proposition XII. de Clarke.

5. Je réplique à la première réponse de l'Auteur, que l'argument de Descartes n'est point, j'ai l'idée de Dieu; tout ce dont j'ai l'idée existe; donc Dieu existe. L'Auteur nie la seconde proposition de cet argument, & elle ne se trouve point dans le raisonnement de Descartes. Les propositions qui s'y trouvent, sont, l'idée de Dieu est un effet; tout effet demande une cause capable de le produire; cette cause ne peut être aucune chose finie. L'Auteur devoit nier au moins une de ces trois propositions; & on n'en peut nier aucune; car

6. Il est évident que l'idée de Dieu est un effet. Il est incontestable que tout homme a eu un commencement, du moins en tant qu'il est un être doué de la suite des pensées qu'il a. Dans cette suite est l'idée de Dieu; donc elle n'existoit

Chap. point avant cette suite; donc elle a eu un com-
XII. mencement; donc enfin elle est un effet.

62

7. On ne peut pas avoir l'ombre du sens commun & soutenir qu'un effet peut venir d'une cause incapable de le produire.

8. „Dans les attributs de Dieu il n'y a rien „qu'on puisse déduire des objets externes comme „modeles, parce qu'en Dieu il n'y a rien de sem- „blable à ce qui est dans les choses externes, c'est „à dire, corporelles: & ce que nous pensons de „différent de ces choses, manifestement ne vient „pas d'elles, mais de la cause de cette diversité „dans nos pensées.” (Resp. ad Object. 3. p. 102.)

„Je ne pourrois étendre à l'infini les per- „fections, qui en moi sont fort petites, si je ne „tirois mon origine d'un être en qui ces perfec- „tions sont infinies.” (Épist. Par. I. Ep. 81. pag. 279.)

L'idée de fini exclut celle d'infini; & la somme de tant de finis qu'on veut, est & sera toujours une quantité finie, à moins qu'on n'ajoute que l'addition des finis est poussée à l'infini; ce qui suppose l'idée d'infini; & c'est de cette idée qu'on cherche l'origine dans le fini.

Ainsi la première réponse de l'Auteur ne regarde point l'argument de Descartes; & une partie de cet argument est à l'abri de toute attaque.

9. Je réplique à la seconde réponse de l'Auteur qu'on a une idée positive & véritable de tout objet dont on donne une définition, ou, si

l'on veut, une description assez exacte pour distin- ^{Chap.}
guer cet objet de tout autre. Descartes donne ^{XII.}
la définition du mot Dieu; donc il a une idée ^{9. 10.}
positive & véritable de Dieu.

Quand un Philosophe tel que Descartes, dit affirmativement, j'ai l'idée de Dieu, peut-on, sans une hardiesse excessive, lui répondre; vous vous trompez, vous n'avez pas cette idée, & il est impossible que vous l'ayiez? Une semblable réponse ne devoit-elle pas être précédée d'une démonstration complète de l'incompatibilité des idées qui entrent dans celle dont on dispute? „Je „ne pense pas (dit Descartes) que cette idée „soit de la même nature que les images des cho- „ses matérielles peintes dans l'imagination; mais „ce que nous comprenons par l'entendement qui „conçoit, ou juge, ou raisonne (Resp. ad Obj. 2. „pag. 73.). J'appelle idée ce qui est prouvé par „la raison (quod ratione evincitur) aussi bien que „ce qui est perçu de quelque manière que ce soit” (Resp. ad Object. 3. pag. 100.). Il falloit donc faire voir que nous ne pouvons rien comprendre par l'entendement & par la raison.

10. Mais, dit l'Auteur, cette incompatibilité est une vérité que nous avons déjà suffisamment prouvée; dites, je réponds, que vous avez avancée plusieurs fois, & que vous n'avez jamais prouvée. Vous avez essayé de prouver que l'homme est un être purement matériel, & il est démontré que l'homme est un être mixte: vous avez assuré sans preuve que nous ne pouvons avoir au-

Chap. cune idée réelle d'une substance non étendue; &
 XII. encore moins d'une substance inétendue & agis-
 10. 11. sante sur la matiere, & le contraire a été prouvé
 sans replique.

II. A la troisieme réponse de l'Auteur je
 replique que nous avons une idée très-positive &
 très-réelle de l'infini. Je ne crains pas d'être
 taxé de trop d'hardiesse, si je soutiens que l'Au-
 teur même a cette idée qu'il dit que nous ne pou-
 vons pas avoir; car assurément il sait ce qu'il
 dit quand il emploie les mots jamais, toujours,
 tout &c., & ces mots renferment manifestement
 l'idée d'infini, nous l'avons observé ci-devant.
 Une perfection n'est qu'une réalité; & nous avons
 des idées positives & réelles de la réalité: on ne
 sauroit dire que nous n'avons *aucune idée po-
 sitive & réelle de la perfection*, sans savoir ce
 que c'est qu'une idée réelle, & par conséquent la
 réalité.

Ainsi rien de moins concluant que les diffi-
 cultés que l'Auteur oppose à la preuve sur laquelle
 Descartes appuye l'existence de Dieu.

L'Auteur critique quelques expressions de
 Descartes & de Mallebranche. Je ne ferai au-
 cune remarque sur ces critiques, parce que je ne
 prétends pas soutenir que tous les Dicoles se
 soient bien exprimés par tout; & parce que n'a-
 yant pas pû trouver les expressions critiquées dans
 les Auteurs aux quels on les attribue, je ne puis
 pas juger si elles sont excusables ou condamnables.
 D'ailleurs ces expressions ne regardent point les

preuves de l'existence de Dieu; & ce sont ces Chap.
preuves que l'Auteur s'est engagé à examiner. XII.

12. *Voyons donc maintenant*, avec l'Auteur du système de la nature (Part. II. pag. 143.) *si l'immortel Newton nous donnera des idées plus vraies & des preuves plus sûres de l'existence de Dieu.* II. 12.

Newton ne se propose point de donner des preuves de l'existence de Dieu. „On convient” dit il „que le Dieu suprême existe nécessairement.” (*) Déclarer qu'on regarde une proposition comme une vérité généralement avouée, n'est pas en promettre des preuves.

Il est vrai que ce grand Philosophe avoit dit, „cet élégant assemblage du soleil, des planètes, & des comètes n'a pu tirer son origine que du dessein & de la puissance d'un être intelligent & puissant.” (**)

Il dit aussi plus bas „nulle variété dans les choses ne vient de l'aveugle nécessité métaphysique, qui assurément est la même toujours & par tout.

„Toute la diversité des choses créées, suivant les lieux & les temps, n'a pu venir que des idées & de la volonté de l'être qui existe nécessairement.” (Voyez ce même chap. §. 57.). Mais Newton parle par occasion, & comme il le

(*) *Philos. natur. Princ. mathem. schol. generale ad finem lib. III. Deum summum necessario existere in confesso est.*

(**) *Elegantissima hæc solis, planetarum, & cometarum compages non nisi consilio & dominio entis intelligentis & potentis ævis potuit.*

Chap. dit lui même, parce que il est d'un physicien de
 XII. parler de Dieu par les phénomènes. C'est une
 13. réflexion que lui dicte naturellement l'ordre des
 planetes & la régularité de leurs mouvemens; &
 Newton venoit de les considérer.

Cet homme dont le vaste genie à deviné la nature & ses loix, s'est égaré dès qu'il les a perdu de vue. Et quand les a-t-il perdu de vue? Ce n'est pas lorsqu'en considérant la nature & ses loix, il a reconnu l'existence de Dieu; s'il s'étoit trompé en tirant cette conséquence, l'on pourroit dire tout au plus qu'il a mal raisonné & non qu'il a perdu de vue les loix de la nature.

Esclave des préjugés de son enfance, il n'a pas osé porter le flambeau de ses lumieres () sur la chimere qu'on avoit gratuitement associé à cette nature; il n'a pas reconnu que ses propres forces lui suffisoient pour produire tous les phénomènes qu'il avoit lui même si heureusement expliqués. Parmi les connoissances qu'on tâche d'inspirer aux enfans, est celle de l'existence de Dieu; toutes ces connoissances sont des préjugés, des opinions admises sur la foi d'autrui, jusqu'à ce que l'enfant ait acquis assez de raison pour sentir la force des preuves qui les appuient. Plusieurs hommes n'examinent jamais ces preuves, ou ne les examinent pas suffisamment, j'en conviens:*

(*) Qu'est ce que le flambeau des lumieres? Le flambeau de la raison, le flambeau de la physique, je l'ai oui dire, & je le comprends; mais je ne sai pas ce que signifie le flambeau des lumieres.

mais c'est manifestement un sophisme de conclure Chap.
 que tout préjugé est une erreur, & que tout hom- XII.
 me qui trouve bien fondée une des propositions 12-14.
 qu'on lui a enseigné lorsqu'il étoit enfant, est
esclave des préjugés de son enfance. Le raison-
 nement que Newton a fait en passant, & que je
 viens de rapporter, montre qu'il a osé porter le
flambeau de ses lumieres sur cette nature dont il
 avoit lui même si heureusement expliqué quelques
 phénomènes.

13. On ne peut affirmer que c'est gratuite-
 ment qu'on associe Dieu à cette nature, qu'après
 avoir prouvé démonstrativement que toutes les
 raisons rapportées en faveur de l'existence de
 Dieu, sont des sophismes; c'est ce que l'Auteur
 n'a point fait: & quand il l'auroit fait, cela ne
 suffiroit pas pour oser affirmer que ce Dieu est une
 chimere; il faut de plus avoir démontré que son
 existence est contradictoire; & je me flatte d'a-
 voir fait toucher au doigt la fausseté de tous les
 raisonnemens que l'Auteur employe pour montrer
 cette contradiction.

Newton avoit l'esprit trop juste pour ne pas
 reconnoître que cette nature, c'est à dire, la ma-
 tiere, est par elle même destituée de toute force,
 & que par conséquent elle ne peut produire aucun
 phénomène.

14. En un mot le sublime Newton n'est
 plus qu'un enfant quand il quitte la physique &
 l'évidence pour se perdre dans les régions imagi-
 naires de la théologie. Tout homme qui parle

Chap. de Dieu, ne peut être qu'un enfant, parce qu'il
 XII. ne sauroit comprendre & développer toutes les
 14. 15. idées qui sont contenues dans celle d'être nécessaire; & parce qu'il est forcé de se servir du langage reçu, qui n'est pas fait pour se prêter à ce développement. Nous n'aurons jamais que des idées imparfaites de la divinité; mais il nous importe de ne pas nous en former des notions fausses.

Le mot de physique & celui d'évidence ne sont pas synonymes; & il y a d'autres évidences que l'évidence physique. Nous allons voir si les régions de la théologie, dans lesquelles Newton s'enfonce, sont aussi imaginaires que l'Auteur le pense, & si ce Philosophe théologien s'y perd, ou s'il les parcourt sans s'égarer.

15. *Voici comment il parle de la Divinité*
„ce Dieu, dit-il, gouverne tout, non comme
„l'ame du monde, mais comme le seigneur & le
„souverain de toutes choses.” C'est à dire, il
gouverne tout, mais il n'est pas l'ame du monde; il en est le maître. „C'est à cause de sa
„souveraineté qu'on l'appelle le Seigneur Dieu,
„Πάντοκράτωρ, l'empereur universel. En ef-
„fet” (plutôt car, nam) „le mot Dieu est re-
„latif & se rapporte à des esclaves; & la Dété
„est la domination ou la souveraineté de Dieu,
„non sur son propre corps, comme le pensent
„ceux qui regardent Dieu comme l'ame du mon-
„de, mais sur des esclaves.”

Dans la rigueur de la pure latinité le mot *servus* signifie esclave. Mais je trouve qu'ici il

signifie être distinct & dépendant. Newton re- Chap.
jettera l'ame du monde; il dit donc que Dieu est le XII.
maître de tous les autres êtres, & qu'il n'est pas 15-17.
attaché à l'univers comme l'ame du monde étoit
censée l'être au monde; c'est ce qu'il veut faire
sentir par l'opposition de mots „*non in corpus*
„*proprium, - - sed in servos.*” L'on ne voit
point de là que Newton, ainsi que tous les Théolo-
giens, fasse de son Dieu, du pur esprit qui
préside à l'Univers; un Monarque, un Souverain,
un Despote, c'est à dire, un homme puissant,
un Prince dont le gouvernement a pour modèle ce-
lui que les Rois de la terre exercent quelquefois
sur leurs sujets transformés en esclaves, à qui
pour l'ordinaire ils font sentir d'une façon très
fâcheuse le poids de leur autorité. (Part. II. pag.
143. 144.)

16. Newton en fait un être qui a le pou-
voir & le droit d'agir avec l'Univers & avec cha-
que être que l'Univers enferme, de la manière la
plus convenable à ses attributs. Avant de con-
clure; ainsi le Dieu de Newton est un Despote;
c'est à dire, un homme qui a le privilège d'être
bon quand il lui plaît, injuste & pervers quand
sa fantaisie l'y détermine (Part. II. pag. 144.);
il falloit faire voir que Newton attribue à Dieu
des qualités qui lui permettent d'être bon quand il
lui plaît, injuste & pervers quand sa fantaisie l'y
détermine.

17. Mais suivant les idées de Newton, le
monde n'ayant point été de toute éternité, les

Chap. XII. 17-19 *esclaves de Dieu ayant été formés dans le temps, il faut en conclure qu'avant la création du monde le Dieu de Newton étoit un souverain sans sujets & sans états. (Part. II. pag. 144.). Si un homme n'avoit qu'à vouloir pour avoir autant de sujets & d'états qu'il lui plaît, diroit-on qu'il est un souverain sans sujets & sans états? Il est vrai qu'actuellement, par la supposition, il n'en a point; mais n'est-ce rien que la prérogative d'en avoir dès qu'il veut? De plus Dieu a celle que rien ne peut exister sans dépendre de lui.*

18. *Voyons si ce grand philosophe s'accorde mieux avec lui même dans les idées subséquentes qu'il nous donne de son despote divinisé. Je n'ai jusqu'ici trouvé aucune contradiction dans les idées que Newton nous donne de Dieu. Voyons donc si la suite renferme quelque contradiction.*

„*Le Dieu suprême, dit-il, est un être éternel, infini, absolument parfait; mais quelque parfait que soit un être; s'il n'a point de souveraineté, il n'est point le Dieu suprême*” --, c'est à dire, s'il pouvoit exister un être éternel, infini, absolument parfait, & qui n'auroit pas sous sa dépendance tout ce qui existe hors de lui, cet être ne seroit pas Dieu.

19. „*Le mot Dieu signifie (communement, passim) Seigneur, mais tout Seigneur n'est pas Dieu;*” c'est à dire, on trouve souvent le mot Dieu, en tant qu'il signifie seigneur, appliqué à des êtres qui ne sont pas des Dieux. „*C'est la souveraineté de l'être spirituel qui constitue*

„Dieu, c'est la vraie souveraineté qui constitue Chap.
 „le Dieu suprême, c'est la souveraineté fausse XII.
 „qui constitue le faux Dieu.” Ce qui signifie, 19-21.
 dans la supposition qu'il puisse exister d'autres
 êtres éternels; infinis, & absolument parfaits;
 que Dieu, le caractère distinctif de la vraie divi-
 nité seroit qu'elle tint seule tout l'univers sous
 sa dépendence; & l'idolâtrie consiste à attribuer
 cette suprême puissance à des êtres qui ne l'ont
 point.

20. „De la souveraineté vraie il suit que
 „le vrai Dieu est vivant, intelligent, & puissant;
 „& de ses autres perfections il s'ensuit qu'il est
 „suprême ou souverainement parfait.” En d'au-
 tres mots, puisque l'on convient que Dieu existe,
 & ne peut ne pas exister („*Deum summum neces-
 „sario existere in confesso est*”); & puisque j'ai
 prouvé que le caractère distinctif du vrai Dieu est
 d'être l'auteur & le maître de tout, il en résulte
 que cet être est &c.

21. „Il est éternel, infini (tout-puissant),
 „il fait tout; c'est à dire, qu'il dure depuis l'é-
 „ternité & ne finira jamais: (durant ab æterno
 „in æternum & adest ab infinito in infinitum)
 „& il est présent partout, il gouverne tout, & il
 „fait tout ce qui se fait ou ce qui peut se faire.
 „Il n'est ni l'éternité, ni l'infinité, mais il est
 „éternel & infini; il n'est point l'espace ou la
 „durée, mais il dure & il est présent.” (Part.
 II. pag. 144. 145.) Ou bien Dieu n'est pas
 une abstraction, il est une substance, un être réel.

Chap. lément existant; & il ne faut pas confondre sa
 XII. toute présence avec l'espace, ni sa durée avec le
 21-23. temps.

22. *Dans toute cette tirade inintelligible nous ne voyons que des efforts incroyables pour concilier des attributs théologiques ou des qualités abstraites avec les attributs humains donnés au Monarque divinisé. (Part. II. pag. 145.)*

Si, comme je le pense, j'ai donné à tout ce passage, une explication intelligible, claire, & naturelle, sans forcer le texte, ce n'est pas une tirade inintelligible.

Selon Newton, tout dépend de Dieu; Dieu existe de toute éternité, & existera pendant toute l'éternité; il est présent par tout, il voit tout, il connoît tout. Je ne vois là ni qualités abstraites, ni attributs humains, ni efforts pour concilier des choses qui se concilient d'elles mêmes.

23. *Nous y voyons des qualités négatives qui ne conviennent plus à l'homme, données pourtant au souverain de la nature, que l'on suppose un Roi. Je vois par tout des qualités positives, & exemptes de toute négation, de toute limite. Sans doute, elles ne conviennent pas à l'homme, qui n'a & ne peut avoir aucune qualité sans limite. Que signifie le pourtant de l'Auteur? signifie-t-il qu'il est absurde de donner à Dieu des qualités qui ne conviennent pas à l'homme? Mais lorsque la raison nous oblige d'attribuer à Dieu des qualités, dont les hommes sont doués jusqu'à*

un certain point, il nous reproche de lui donner des qualités humaines. Signifie-t-il qu'il est absurde de donner des qualités qui ne conviennent pas à l'homme, à un être à qui l'on a donné des qualités humaines? Nous avons toujours dit & prouvé que nous ne donnons à Dieu aucune qualité humaine.

Nous disons que Dieu est l'auteur, le conservateur, & le maître de tout ce qui existe; si c'est ce que l'Auteur entend quand il dit que nous supposons que le souverain de la nature est un Roi, je ne me battraï pas pour une expression.

24. *Quoiqu'il en soit, voilà toujours le Dieu suprême qui a besoin de sujets pour établir sa souveraineté.* Non pour l'établir, mais pour l'exercer. *Ainsi Dieu a besoin des hommes pour exercer son empire, sans cela il ne seroit point Roi.* S'il n'y avoit point d'hommes, il ne seroit pas le Dieu des hommes existans; il seroit le Dieu des hommes possibles. En général l'existence & la non existence des êtres ne change point la nature de Dieu; elle change une relation, & la change uniquement parce qu'un de ses deux termes varie, l'autre demeurant le même. Parceque la relation de 20 à 15, à 10, à 5, varie, en conclurez vous que le nombre 20 varie; qu'il a besoin de 10 pour être le double de sa moitié; que le nombre vingt n'existe point?

25. *Quand il n'y avoit rien, de quoi Dieu étoit il seigneur?* De tous les êtres aux quels il pouvoit donner l'existence par sa seule volonté.

Chap. XII. 26. Quoiqu'il en soit, ce Seigneur, ce Roi spirituel exerce-t-il vraiment son Empire spirituel sur des êtres qui souvent ne font pas ce qu'il veut, qui luttent sans cesse contre lui, qui mettent le désordre dans ses états? Ce Monarque spirituel est-il le maître des esprits, des âmes, des volontés, des passions de ses sujets qu'il a laissé libres de se révolter contre lui? Ce Monarque infini qui remplit tout de son immensité & qui gouverne tout, gouverne-t-il l'homme qui pèche, dirige-t-il ses actions, est-il en lui, lorsqu'il offense son Dieu?

Ce long passage ne contient qu'une pensée, Dieu n'est pas maître de tout, puisque l'homme peut faire & fait des actions que Dieu désapprouve. Je réponds que Dieu est maître des hommes, parce qu'il pouvoit les laisser dans le néant; parce qu'il peut les y replonger quand il veut; parce qu'il peut à son gré changer leurs volontés, éteindre leurs passions &c.

Les expressions, lutter, se révolter contre Dieu, sont des expressions figurées; & je doute qu'elles soient du stile philosophique.

27. Le diable, le faux Dieu, le mauvais principe n'a-t-il pas un Empire plus étendu que le Dieu véritable, dont sans cesse, suivant les dogmes de la Théologie, il renverse les projets? La Théologie, que l'Auteur cite, enseigne que le mauvais principe induit par ses suggestions, les hommes à faire des actions que Dieu juge mauvaises, telles qu'elles sont. Mais cette Théolo-

gie enseigne aussi que Dieu accorde aux hommes Chap. XII.
sa grace, quand il veut; c'est à dire, qu'il dissi-
pe les suggestions du mauvais principe, & qu'il 27-30.
inspire aux hommes des idées saines & conformes
à la raison. Ainsi Dieu est toujours le maître.

28. *Le souverain véritable n'est-il pas celui dont le pouvoir dans un état influe sur le plus grand nombre des sujets?* (Part. II. pag. 145.) Non pas toujours. Le pouvoir d'Olivier en Angleterre influoit sur un plus grand nombre de sujets, que celui de Charles; cependant Olivier n'étoit qu'un usurpateur. D'ailleurs j'ai montré que, même suivant la Théologie que l'Auteur attaque, le mauvais principe n'a de pouvoir qu'autant que Dieu le permet.

29. *Si Dieu est présent par tout, n'est-il pas le triste témoin & le complice des outrages que l'on fait par tout à sa Majesté divine?* (Part. II. pag. 145. 146.) Les expressions figurées, quoique généralement reçues, sont toujours figurées; & c'est un sophisme que de les prendre au pied de la lettre. On n'offense point Dieu; on ne fait point d'outrage à la Majesté divine: Dieu n'est pas le témoin des actions des hommes, il les connoît: il n'en est pas le complice, parce qu'il n'est pas d'accord avec les hommes pour commettre des actions qu'il condamne.

30. *S'il remplit tout, n'a-t-il pas de l'étendue ne répond-il pas aux différens points de l'espace, & dès lors ne cessé-t-il pas d'être spirituel?* Dieu ne remplit rien, il est présent par

Chap. tout en ce qu'il voit tout & qu'il agit par tout.

XII. L'Auteur a remarqué lui même. (Part. II. pag. 20. 31. 145. note) que le mot *adest* dont Newton se sert dans le texte, paroît y être placé pour éviter de dire que Dieu est renfermé dans l'espace. Il y est placé pour éviter la méprise, souvent volontaire, de ceux qui confondent Dieu avec l'espace, méprise dont Newton avoit averti qu'il falloit se garder. Ainsi Dieu ne répond à aucun des points de l'espace, & ne cesse pas d'être spirituel.

31. „Dieu est un, continu-t-il. & il est „le même pour toujours & par tout, non seulement par sa seule vertu ou énergie, mais encore „par sa substance.”

Mais comment un être qui agit, qui produit tous les changemens que subissent les êtres, peut-il être toujours le même? Mais comment le mouvement se trouve-t-il réuni à l'étendue? Comment des mouvemens qui ne sont pas dirigés par une intelligence, produisent-ils tant de diversité dans les animaux & dans les plantes de différentes especes, & tant d'uniformité dans les individus de la même espèce? Comment l'organisation produit-elle l'intelligence? Il faut être bien indiscret pour demander l'explication de tous les comment dans quelque sujet que ce soit. Cette réponse est sans réplique pour l'Auteur qui reconnoît que la gravité, le magnétisme, l'élasticité, l'électricité &c. sont des phénomènes inexplicables. (Part. I. pag. 103.); que dans tous les corps de la nature -- les mouvemens les plus simples, les phéno-

phénomènes les plus ordinaires, les façons d'a- Chap.
gir les plus communes sont des mystères inexpli- XII.
cables. (Part. I. pag. 118.) 31-33.

32. Quelque solide que soit cette réponse, elle n'est pas la seule. On l'a déjà dit; Dieu agit par sa seule volonté: il a voulu de toute éternité qu'une chose se fit dans un certain temps; le temps étant arrivé, le changement que Dieu a préordonné, se fait sans que Dieu change ni de volonté ni de manière d'agir.

De plus un être reste certainement le même lorsqu'il ne perd rien & n'acquiert rien, quoiqu'il change de mode. Un globe en repos ou en mouvement est le même globe.

33. *Qu'entend-on par la vertu ou l'énergie de Dieu? Ces mots vagues présentent-ils des idées nettes à notre esprit? (Part. II. pag. 146.).* La vertu ou énergie dont parle ici Newton, est la propriété de connaître tout, de donner l'existence à tout, l'activité aux causes secondes &c. Ici Newton fait allusion à la distinction des Scholastiques, qui enseignent qu'une chose peut être quelque part, exister d'une certaine manière &c. virtuellement ou substantiellement; ainsi la poudre de projection, si elle existe, est or virtuellement; le minéral l'est substantiellement; un souverain est substantiellement dans son appartement, & virtuellement par tout où l'on obéit à ses ordres. Dieu, dit Newton, est présent par tout, non seulement virtuellement, mais aussi substantiellement. Ces mots ne sont point vagues; ils pré-

Chap. sentent à l'esprit des idées très intelligibles, quoi-
 XII. que on ne puisse pas répondre à toutes les ques-
 33-35. tions que l'Auteur continue à faire.

34. *Qu'entend-on par la substance divine?
 Si cette substance est spirituelle & privée d'étendue,
 comment peut-elle exister quelque part?
 Comment peut-elle mettre la matière en action?
 Comment peut-elle être conçue?*

*Cependant Newton nous dit, que „toutes
 „les choses sont contenues en lui & se meuvent
 „en lui, mais sans action réciproque (sed sine
 „mutua passione.) Dieu n'éprouve rien de la
 „part des mouvemens des corps; ceux-ci n'éprou-
 „vent aucune résistance de la part de sa présence
 „par tout.”*

Newton dans une note ajoutée à ce passage, montre que ces expressions „toutes les choses „sont contenues & se meuvent en lui” sont celles des Auteurs prophanes & sacrés, qui ont parlé de Dieu. Notre Auteur auroit dû le remarquer.

35. Si Dieu est substantiellement par tout, il s'ensuit que „toutes choses sont contenues en „lui &c.” Newton ajoute que Dieu agit sur les corps, puisqu'il est l'auteur du mouvement, cependant les corps ne réagissent pas sur Dieu, parce qu'on ne réagit qu'en résistant; & rien ne résiste à la volonté de Dieu. D'autre côté la toute-présence de Dieu ne résiste pas aux mouvemens des corps, parce que c'est Dieu qui veut qu'ils se meuvent, & il ne résiste pas à sa propre volonté; & parce que Dieu est immatériel, & que la ma-

tiere seule résiste au mouvement de la matiere, & Chap.
n'y résiste que parce que Dieu l'a voulu. XII.

C'est encore un caractère qui distingue Dieu 35-36.
de l'ame prétendue du monde. Si cette ame agit sur la matiere, qui est son corps, la matiere de son côté agit sur son ame, comme il y a une influence réciproque entre l'ame & le corps de l'homme. Dieu agit sur la matiere, mais la matiere n'agit pas sur Dieu. Qu'on n'objecte point qu'elle agit sur Dieu au moins en ce qu'elle lui donne la connoissance de son existence & de ses modes; car Dieu trouve ces connoissances en lui-même, & ne les tire point du dehors.

On a donc tort dans le Systême de la nature de dire: *il paroît ici que Newton donne à la Divinité des caractères qui ne conviennent qu'au vuide & au néant. Sans cela nous ne pouvons concevoir qu'il puisse n'y avoir point une action réciproque ou des rapports entre des substances qui se pénètrent, qui s'environnent de toutes parts. Il paroît évident qu'ici l'Auteur ne s'entend point.* Newton donne ici à la Divinité des caractères qui conviennent à tout être immatériel, & qui conviennent particulièrement à Dieu comme auteur du mouvement.

36. Ou l'Auteur est du sentiment que l'espace existe réellement, ou il pense que l'espace n'est que l'étendue possible. Si l'espace existe réellement, il pénètre & environne les corps de toutes parts, & il n'y a aucune action réciproque entre l'espace & les corps, uniquement parce que

Chap. l'espace n'est pas matériel; donc Dieu qui n'est
 XII. pas matériel, a par là même le caractère de n'oc-
 36. 37. cationner & de ne souffrir aucune résistance.

Si l'espace n'est qu'un être possible, & n'existe qu'autant que les corps existent, je trouve tout simple que Dieu soit présent à tout ce qu'il fait exister, & qu'il n'en souffre aucune résistance. Dans ce sens c'est avec raison qu'on dit que tout est contenu en Dieu & se meut en Dieu, puisque sans Dieu l'espace qui renferme tout être & tout mouvement, n'existeroit point, & même ne seroit pas possible.

37. „C'est une vérité incontestable” (Newton dit „dont on convient, *in confesso est*”) „que Dieu existe nécessairement; & la même nécessité fait qu'il existe toujours & par tout: „d'où il suit qu'il est en tout semblable à lui-même; il est tout œil, tout oreille, tout cerveau, „tout bras, tout sentiment, tout intelligence, „tout action, mais d'une façon nullement humaine, nullement corporelle, & qui nous est „totalement inconnue. De même qu'un aveugle „n'a point d'idée des couleurs, c'est ainsi que „nous n'avons point idée des façons dont Dieu „sent & entend, (Part. II. pag. 147.)

Ici l'Auteur joint deux pensées de Newton, qui sont fort différentes. Newton avoit dit, Dieu est substantiellement par tout; il le prouve ainsi, l'on convient que Dieu existe nécessairement; donc il existe toujours & par tout; car il

est contradictoire que l'être nécessaire le soit ici & non pas là, aujourd'hui & non pas demain. Chap.
 XH.
 37. 38.

De cette première conséquence Newton en déduit une seconde, qui, exposée simplement, est que Dieu n'a qu'un seul attribut, les autres étant des suites nécessaires de cet attribut unique & primitif.

38. Cela posé, voyons la remarque de l'Auteur sur ce passage. *L'existence nécessaire de la Divinité est précisément la chose en question*: non pas entre Newton & ceux avec qui il raisonne. Il parle à ceux pour lesquels il est certain (*quibus „in confesso est”*) que Dieu existe.

C'est cette existence qu'il eût fallu constater par des preuves aussi claires & des démonstrations aussi fortes que la gravitation & l'attraction. Si la chose eût été possible, le génie de Newton en seroit (sans doute) venu à bout. Newton s'en est rapporté aux preuves claires & aux démonstrations fortes qu'on avoit déjà employées pour prouver l'existence de Dieu. Que diroit l'Auteur, de celui qui rejetteroit les principes mathématiques de Newton parce qu'il se fonde sur les propositions qu'Euclide a démontrées, & qui diroit, les propositions d'Euclide sont précisément la chose en question; ce sont ces propositions qu'il eût fallu constater par des preuves claires & par des démonstrations sans réplique.

Newton n'entreprend pas plus de démontrer l'existence de Dieu, que de prouver les propositions d'Euclide. S'il eût cru cette démonstration

Chap. nécessaire, il l'audoit entreprise; & s'il l'eût
 XII. entreprise, il en seroit sans doute venu à bout,
 38. 39. puisqu'on en est venu à bout sans avoir le génie
 de Newton.

39. Un Auteur qui ne lit pas le livre qu'il critique, avec assez d'attention pour le comprendre, a-t-il bonne grace de s'écrier: *Mais, ô homme! si grand & si fort quand vous êtes Géomètre, si petit & si foible quand vous devenez Théologien, c'est à dire, quand vous raisonnez de ce qui ne peut être ni calculé ni soumis à l'expérience, comment consentez-vous à nous parler d'un être qui est, de votre aveu, pour vous ce qu'un tableau est pour un aveugle? Pourquoi sortir de la nature pour chercher dans les espaces imaginaires des causes, des forces, une énergie, que la nature vous eût montrées en elle-même, si vous eussiez voulu la consulter avec votre sagacité ordinaire? Mais le grand Newton n'a plus de courage, ou s'aveugle volontairement, dès qu'il s'agit d'un préjugé que l'habitude lui fait regarder comme sacré. Continuons pourtant encore d'examiner jusqu'où le génie de l'homme est capable de s'égarer quand il abandonne une fois l'expérience & la raison pour se laisser entraîner par son imagination.* (Part. II. pag. 147. 148.)

On peut fort bien parler de ce qui n'est soumis ni au calcul ni à l'expérience, parce que notre entendement nous fournit d'autres principes, si nous ne voulons pas appeller principes d'expérience tous ceux que nous trouvons en nous-mé-

mes. Lorsque l'Auteur avoue que l'être nécessaire existe, il ne se fonde ni sur le calcul, ni sur l'expérience. La chose est claire pour ce qui regarde le calcul. L'expérience nous montre que quelque chose existe; elle ne nous enseigne point que ce qui existe à présent, a existé toujours & existera toujours, & encore moins qu'il existe par la nécessité de sa nature. Si nous voulons rapporter à l'expérience tous les principes que nous trouvons en nous-mêmes, les preuves de l'existence de Dieu sont des preuves d'expérience.

40. Newton avoue que „comme un aveugle n'a pas l'idée des couleurs, de même nous n'avons pas l'idée des manières dont le Dieu très sage sent & comprend toutes choses (*sensit & intelligit omnia*).” Mais il n'avoue nulle part que l'être suprême soit pour nous ce qu'un tableau est pour un aveugle.

Il y a bien de la différence entre un tableau & les couleurs qui existoient avant que les hommes eussent songé à faire des tableaux. D'ailleurs un aveugle ne peut savoir qu'il y a des couleurs que sur le rapport des autres hommes; & nous savons qu'il y a un Dieu sur le rapport de notre raison. Au reste on a déjà observé qu'un aveugle peut parler pertinemment de la lumière & des couleurs.

41. Newton est sorti de la nature pour chercher où elles sont, *des causes, des forces, une énergie que la nature ne peut pas montrer en elle-même* à tous ceux qui la consultent avec

Chap. quelque sagacité; & encore moins à ceux qui la
 XII. consultent *avec la sagacité ordinaire* à Newton.

41. 45. Il n'a pas manqué de courage; il ne s'est pas aveuglé volontairement dans cette occasion; il ne s'est pas livré au préjugé & à l'habitude, il a suivi la raison. Continuons à voir jusqu'où elle nous conduit dans la connoissance de Dieu & de ses attributs.

42. „*Dieu, continue le Pere de la Physique moderne, est totalement déshéu de corps & de figure corporelle; voilà pourquoi il ne peut être ni vu, ni touché, ni entendu, & ne doit pas être adoré sous aucune forme corporelle.*”

Mais quelles idées se former d'un être qui n'est rien de ce que nous connoissons? Nous connoissons notre ame; elle est immatérielle, & Dieu est aussi immatériel.

43. *Quels sont les rapports que l'on peut supposer entre nous & lui? Ceux qui se trouvent entre les êtres dépendans, & celui duquel ils dépendent, duquel ils tiennent leur existence, leurs propriétés, & leur conservation.*

X 44. *A quoi bon l'adorer? A quoi bon témoigner la reconnoissance à son Bienfaiteur, son respect à son Pere &c.?*

45. *En effet, si vous l'adorez, vous serez malgré-vous obligé d'en faire un être semblable à l'homme, sensible comme lui à des hommages, à des présens, à des flatteries, en un mot vous en ferez un roi, qui comme ceux de la terre,*

exige les respects de ceux qui leur sont soumis. Chap. XII. 45. 46.
 Dieu n'est sensible à rien, si l'on prend le mot sensible dans sa vraie signification. Il voit que quelques-unes de nos actions sont bonnes, conformes à la raison, à la nature des choses, & que d'autres sont mauvaises, contraires à la raison, à la nature des choses. On ne peut rien donner à l'être de qui l'on tient tout. La flatterie est propre à nourrir les passions; & Dieu n'a point de passions. Nous n'en faisons ni un homme ni un roi: nous le reconnoissons pour l'être suprême.

46. En effet il ajoute „nous avons idée de „ses attributs, mais nous ne connoissons point „ce que c'est qu'aucune substance.” En lisant l'effet qui commence cette période, je m'attendois à la preuve de l'assertion de l'Auteur, que Newton reconnoissant qu'il faut adorer Dieu, en fait un homme sensible aux hommages, aux présens, aux flatteries, un roi qui exige des respects; & je trouve que Newton dit que nous connoissons les attributs de Dieu sans connoître sa substance, parce que nous ne connoissons point ce que c'est qu'aucune substance; il dit que „nous ne voyons „que les figures & les couleurs des corps, nous „n'entendons que des sons, nous ne touchons „que des surfaces extérieures, nous ne sentons „que des odeurs, nous ne goûtons que des saveurs; aucuns de nos sens, aucunes de nos réflexions ne peuvent nous montrer la nature intime des substances; nous avons encore bien „moins d'idées de Dieu.” Newton dit „de la

Chap. „ substance de Dieu (*substantiæ Dei*)” ce qui
 XII. est fort différent de ce que l'Auteur lui fait dire.
 46-49.

47. *Si nous avons idée des attributs de Dieu ce n'est que parce que nous lui donnons les nôtres, que nous ne faisons jamais qu'aggrandir ou exagérer au point de rendre méconnoissables des qualités que nous connoissons d'abord* (P. II. pag. 148.). Objection à la quelle nous avons déjà répondu.

48. *Si dans toutes les substances qui frappent nos sens, nous ne connoissons que les effets qu'elles produisent sur nous, d'après lesquels nous leur (aux substances) assignons des qualités, au moins ces qualités sont quelque chose, & font naître des idées distinctes en nous* (Part. II. pag. 148. 149.). Tous les Philosophes s'accordent à dire que les sensations, & les idées qui en dépendent, sont claires mais confuses & point distinctes. Nous connoissons aussi Dieu par les effets qu'il produit sur nous, qui sont notre existence, conservation &c.; & ces effets sont quelque chose.

49. *Les connoissances superficielles ou quelconques que nos sens nous fournissent, sont les seules que nous puissions avoir* (Part. II. pag. 149.). On en doute fort. Quand cela seroit, nos sens nous fournissent la connoissance des êtres contingens, & par conséquent celle de Dieu; c'est à dire de l'être nécessaire qui a donné l'existence à ce qui pouvoit ne pas exister, à ce qui n'existant pas par sa nature, a besoin d'un être qui

le fait exister; en un mot à un effet qui suppose Chap.
nécessairement une cause. XII.

50. *Constitués comme nous le sommes, nous nous trouvons forcés de nous contenter, des connoissances que nous pouvons avoir, & nous voyons qu'elles suffisent à nos besoins; un desquels est de connoître l'existence & les attributs de Dieu: mais nous n'avons d'un Dieu distingué de la matiere ou de toute substance connue (ces deux expressions ne sont rien moins que synonymes), pas même l'idée la plus superficielle; c'est ce que l'on nie formellement; & cependant nous en raisonnons sans cesse! Parce que nous en avons assez d'idées pour en raisonner, & que la chose est de la dernière importance.*

51. *„Nous ne connoissons Dieu que par ses attributs, par ses propriétés, & par l'arrangement excellent & sage qu'il a donné à toutes les choses, & par leurs causes finales, & nous l'admirons à cause de ses perfections.”*

Nous ne connoissons Dieu, je le répète, que par ceux de ses attributs que nous empruntons de nous mêmes; mais il est évident qu'ils ne peuvent convenir à l'être universel (est-ce que l'Auteur raisonne ici contre Spinoza?), qui ne peut avoir ni la même nature, d'être mixte, ni les mêmes propriétés, bornées & convenables seulement à des êtres finis ou à des êtres mixtes, que des êtres particuliers tels que nous. C'est d'après nous que nous assignons à Dieu l'intelligence, la sagesse, & la perfection, en faisant abstraction

Chap. de ce que nous nommons des défauts en nous mêmes. Et moi je répète que tout cela est manifestement faux par les raisons que j'ai déjà rapportées.

51-54

52. Quant à l'ordre ou à l'arrangement de l'univers, dont nous faisons un Dieu l'auteur, nous le trouvons excellent & sage lorsqu'il nous est favorable à nous mêmes, ou lorsque les causes qui coëxistent avec nous, ne troublent point notre existence propre; sans cela nous nous plaignons du désordre, les causes finales s'évanouissent (Part. II. pag. 149. 150.). Je n'ai jamais oui dire qu'un voyageur brûlé par le soleil se soit plaint du désordre de notre système, ni qu'un gouteux ait soutenu, parce qu'il a la goutte, que les pieds ne sont pas faits pour que l'homme se soutienne & marche.

53. Nous supposons au Dieu immuable des motifs pareillement empruntés de notre propre façon d'agir, pour déranger le bel ordre que nous admirons dans l'univers (Part. II. pag. 150.). Quand? Dans les miracles, peut être. Mais suspendre pour quelque temps les loix de la nature, n'est pas changer l'ordre. D'ailleurs il est très possible que Dieu ait arrangé les choses en sorte que les miracles arrivent sans l'intervention instantanée de la Divinité (*).

54. Ainsi c'est toujours en nous mêmes, c'est dans notre façon de sentir, que nous puisons

(*) Cette opinion, que j'ai soutenue dans une thèse à Lavanne, il y a environ 30 ans, a été mise dans tout son jour par Mr. Bonnet.

les idées de l'ordre, les attributs de sagesse, d'ex- Chap.
cellence, & de perfections que nous donnons à XII.
Dieu (Part. II. pag. 150.). Ce n'est qu'une ré- 54 55.
pétition; je ne répéterai pas la réponse. Tan-
dis que tout le bien & le mal qui nous arrivent
dans le monde, sont des suites nécessaires des es-
sences des choses & des loix générales de la ma-
tière, en un mot de la gravité, de l'attraction
& de la répulsion, des loix du mouvement, que
Newton lui même a si bien développées, mais
qu'il n'a plus osé appliquer dès qu'il a été ques-
tion du phantôme à qui le préjugé fait honneur X
de tous les effets dont la nature est elle même la
vraie cause. Tout ce qui arrive dans le monde,
à l'exception, peut être, des miracles, est ou la
suite nécessaire des propriétés des corps & des
loix du mouvement, ou l'effet de quelqu'être
actif, tel que Dieu, les hommes &c. Newton
a bien vu que la gravité, l'attraction, la répul-
sion, & les loix du mouvement, ne suffisoient
point pour produire tous les phénomènes que nous
connoissons, & que, quand même elles suffiroient,
il faut trouver la cause de ces propriétés & de ces }
loix; celle qui les a données à la matière.

55. „Nous révérons & nous adorons Dieu
 „à cause de sa souveraineté; nous lui rendons
 „un culte comme ses esclaves; un Dieu destituté
 „de souveraineté, de providence, & de causes
 „finales, ne seroit que la nature & le destin.”

Il est vrai que nous adorons Dieu comme
des esclaves ignorans, qui tremblent sous un

x { Chap. maître qu'ils ne connoissent pas ; nous le prions
 XII. follement, quoiqu'on nous le représente comme
 55-57. immuable, & quoi que dans le vrai, ce Dieu ne
 soit autre chose que la nature agissante par des
 loix nécessaires, la nécessité personifiée, ou le des-
 tin à qui l'on a donné le nom de Dieu.

Nous adorons Dieu comme des êtres dé-
 pendans, qui connoissent l'être dont ils dépen-
 dent ; & nous le prions sagement parce qu'en-
 tr'autres raisons, la prière est une marque de dé-
 pendance & de soumission.

56. Cependant Newton nous dit „d'une
 „nécessité physique & aveugle qui seroit par tout
 „& toujours la même, il ne pourroit sortir au-
 „cune variété dans les êtres ; la diversité que nous
 „voyons, ne peut venir que des idées & de la vo-
 „lonté d'un être qui existe nécessairement. (Part.
 II. pag. 150. 151.)

Newton parle un peu différemment ; il dit,
 » nulle variété dans les choses ne vient de l'aveu-
 » gle nécessité métaphysique, qui assurément (uti-
 » que) est la même toujours & par tout. Toute
 » la diversité des choses créées, suivant les lieux
 » & les temps, n'a pu venir que des idées & de la
 » volonté de l'être qui existe nécessairement.” (*)

57. A l'occasion de ce passage l'Auteur de-
 mande, pourquoi cette diversité ne viendroit-elle

(*) *A cæca necessitate metaphysica, quæ utique eadem est
 semper & ubique, nulla oritur rerum variatio. Totæ rerum con-
 ditionum pro locis & temporibus diversitas, ab ideis & voluntate
 entis necessario existens solummodo oriri potuit. Voyez ce même
 Chap. §. 12.*

pas des causes naturelles, d'une matiere agissante par elle même, & dont le mouvement rapproche & combine les élémens variés & pourtant analogues, ou sépare des êtres à l'aide des substances qui ne se trouvent point propres à faire union? (Part. II. pag. 151.) Par la raison que Newton allegue; parceque » l'aveugle nécessité méta- » physique est assurément la même toujours & par » tout: » parceque si la matiere existe nécessairement, elle est uniforme; elle n'a pas des élémens variés; elle n'en a pas de variés & pourtant analogues, & d'autres qui ne se trouvent point propres à faire union. (Voyez Ch. II. §. 22-31.); parce que si le mouvement est essentiel à la matiere, si c'est une suite de son essence, tous les élémens de la matiere ont la même vitesse & la même direction, & de pareils mouvemens ne rapprochent & ne séparent point les êtres.

58. - Causes naturelles, matiere agissante par elle même; mouvement qui rapproche & combine, ou sépare; élémens variés & pourtant analogues; substances qui ne se trouvent point propres à faire union, toutes expressions vagues, incapables de faire naître des idées distinctes, & qui n'expliquent rien, parce qu'elles se prêtent à tout. Si nous nous servions d'expressions aussi vagues que celles-ci, quelles exclamations! quels reproches!

Le pain ne vient-il pas de la combinaison de la farine, du levain, & de l'eau? Donc la farine, le levain, & l'eau, ont nécessairement en

Chap. eux mêmes les forces requises pour faire du pain.

XII. Belle conséquence!

58-59

59. Quant à la nécessité aveugle, comme ou l'a dit ailleurs, c'est celle dont nous ignorons l'énergie, ou dont, aveugles nous mêmes, nous ne connoissons pas la manière d'agir. Ou une cause a de l'intelligence & de la volonté, ou elle n'a ni intelligence ni volonté. C'est dans le second cas que nous disons que la cause est aveugle, parce qu'elle ne fait ni ce qu'elle fait, ni pour quoi elle agit. Soivant cette définition, la nécessité de l'Auteur est aveugle. S'il attache à ce mot une signification différente de la nôtre, il se peut qu'alors la nécessité ne soit pas aveugle, mais il n'a aucun droit de nous faire des reproches de ce que nous l'appellons aveugle dans notre sens.

Les physiciens expliquent tous les phénomènes par les propriétés de la matière; & quand il ne peuvent les expliquer, faute de connoître les causes naturelles, ils ne les croient pas moins déduçibles de ces propriétés ou de ces causes. Les physiciens sont donc en cela des Athées? Sans quoi ils répondroient que c'est Dieu qui est l'auteur de tous ces phénomènes. (Part. II. pag. 151.) Les phyficiens ayant observé que dans l'état actuel des choses une cause produit divers effets, que plusieurs phénomènes dépendent d'un seul phénomène, cherchent à réduire les phénomènes particuliers à un petit nombre de phénomènes généraux, à un seul, si la chose est possible;

ble; mais ils reconnoissent aussi que Dieu est la cause de l'existence & des propriétés de la matière, & de ces phénomènes généraux. Si Descartes ne s'étoit pas trompé, lorsqu'il a fait l'univers avec du mouvement & de la matière partagée en cubes, il auroit réduit tous les phénomènes à ces deux; mais il auroit avoué que la matière n'existe pas nécessairement, qu'elle n'est pas nécessairement partagée en cubes, que le mouvement ne lui est pas essentiel, & que Dieu est la cause de ces premiers phénomènes.

60. *« On dit, par allégorie, que Dieu voit, entend, parle, rit, aime, hait, desire, donne, reçoit, se réjouit, qu'il se met en colère, combat, fait & fabrique, &c. Car tout ce qu'on dit de Dieu s'emprunte de la conduite des hommes par une sorte d'analogie imparfaite & telle quelle. »*

Les hommes n'ont pu faire autrement, parce que, comme nous l'avons dit, ils sont contrainsts à se servir du langage qu'ils ont, & parce qu'ils n'ont pas une idée adéquate de l'être nécessaire, & non pas, parce que, faute de connoître la nature & ses voyes, ils ont imaginé une énergie particulière qu'ils ont appelé Dieu, & ils l'ont fait agir suivant les mêmes principes qui les font agir eux-mêmes, ou suivant lesquels ils agiroient s'ils en étoient les maîtres. (Part. II. pag. 151. 152.)

Ainsi Newton parle de Dieu, non pas en enfant, mais en homme sensé; il s'accorde dans

Chap. toutes les idées, & il n'est pas moins grand &
XII. moins fort dans ce sujet que dans les autres.
60.

CHAPITRE XIII.

Preuves de l'existence de Dieu.

Chap. L'état de la question est, nous l'avons remar-
XIII. qué, si l'être nécessaire est doué ou dépourvu
60. d'intelligence & de liberté.

Afin que l'on voie ce qu'on ajoute aux preuves de Clarke, & qu'on soit convaincu que le Système de la nature n'a pas porté la moindre atteinte aux argumens de ce Docteur, j'en ferai une courte récapitulation.

1. Clarke prouve que l'être nécessaire est intelligent 1° & 2° parce que l'effet ne peut avoir aucune perfection qui ne se trouve dans la cause; autrement cette perfection auroit été produite par rien: or il y a de l'intelligence dans le monde; donc &c. (Ch. IX. pag. 96. & suiv.)

3° Parce que „la variété, l'ordre, & la „symétrie qui éclatent dans l'Univers, & sur „tout la justesse merveilleuse avec laquelle cha- „que chose se rapporte à sa fin,” (Ch. 9. p. 107.) ne peuvent être l'effet que d'une cause intelligente.

Clarke a vu qu'on objecteroit à la preuve 1. & 2.

1° Que l'intelligence n'est pas une qualité distincte de la matière, mais le résultat des figures, des mouvemens &c.

2^o Que si la cause doit avoir les qualités Chap. de l'effet, il faut que l'être nécessaire soit ma-^{XIII.} tériel &c. I.

3^o Que la matiere est intelligente. Et à la preuve 3.

4^o Qu'il n'y a ni ordre ni symmétrie. Il répond à la premiere objection, que l'intelligence ne peut pas être le résultat des figures, des mouvemens &c.; ce que nous avons prouvé Chap. VIII. §. 68. & suiv..

A la seconde, que l'être nécessaire est nécessairement illimité, & a toutes les qualités positives; au lieu que celles qu'on prétend lui attribuer, sont des qualités négatives, des limitations, ou du moins sont fondées sur des limitations.

A la troisieme, que la matiere n'a & ne peut avoir l'intelligence, ni par sa nature, ni par ses combinaisons: c'est ce que nous avons montré Chap. VIII.

A la quatrieme, que quand même il n'y auroit ni ordre ni symmétrie dans l'univers, il y a des êtres organisés: & les loix du mouvement n'expliquent point leur formation. (Ch. 9. p. 108.)

Il ajoute (Chap. 9. pag. 98.) que notre intelligence ne peut nous venir que, ou par génération, ce qui seroit supposer une suite d'effets sans cause; ou par la combinaison d'êtres non-intelligens, ce qui a été prouvé impossible; ou par l'opération d'un être intelligent, ce qu'il faut admettre, puisque les deux autres sources sont tarries. Et (Chap. 9. pag. 110 & suiv.) que quand

Chap. même il n'y auroit point d'ordre dans le monde;
XIII. quand même l'organisation & l'intelligence se-

I.

roient les résultats des figures, des mou-
vements &c.; il faudroit que le mouvement eût une
cause, car il n'est pas essentiel à la matière : &
prétendit que le mouvement existe parce qu'un
corps l'a de toute éternité communiqué à l'autre,
c'est supposer une suite d'effets sans cause.

Clarke prouve que l'être nécessaire est libre,
parce que

1^o S'il n'étoit pas libre il ne seroit point
actif; il ne seroit pas la première cause. La pre-
mière cause seroit celle qui nécessite l'être néces-
saire; ou plutôt

2^o Parce que tout ce qui existe, existeroit
nécessairement; & l'on voit le contraire dans tou-
tes les choses du monde (Chap. 10. pag. 116. &
suiv.); ce qui est vrai de l'aveu du Système de la
nature, qui (Part. I. pag. 81.) en soutenant que
*l'existence est nécessaire à l'univers, ou à l'assem-
blage total des matières essentiellement diverses*
que nous voyons, déclare que *les combinaisons
& les formes ne leur sont point essentielles.*

3^o Parce que s'il y a dans l'univers quelque
cause qui agisse pour une fin, il s'ensuit que la
cause suprême est libre; argument si concluant
que pour en éluder la force, on a été contraint
de rejeter les causes finales; (Ch. 10. p. 127.)
mais contre toute raison, comme Clarke le re-
marque (Chap. 10. pag. 128.), & comme nous
le prouverons dans la suite.

4° Enfin parce que si la cause suprême Chap.
n'étoit pas libre, tous les effets seroient infinis XIII.
(Chap. 10. pag. 129.) I-4.

Après ce petit abrégé, revenons à notre sujet. Jettons les yeux sur la matiere; considérons le mouvement; réfléchissons sur notre ame; contemplons l'univers; méditons l'idée de l'être nécessaire; nous trouverons par tout des preuves incontestables de l'existence de Dieu.

2. La matiere est contingente: nous l'avons prouvé Ch. VI. §. 19. & suiv. donc il existe un être nécessaire; & cet être est différent de la matiere.

3. Si l'on n'étoit pas convaincu de la contingence de la matiere, on tireroit la même conclusion du mouvement. Le mouvement n'est pas essentiel à la matiere: (*) donc il a une cause qui n'est pas matérielle.

4. Quand même le mouvement seroit essentiel à la matiere, les loix du mouvement sont contingentes. Pour nous en tenir à une seule, il est prouvé que si par la nature des corps en général dans le choc au moins l'état d'un de deux corps qui se choquent, doit changer, aucun des changemens qu'on peut imaginer, ne répugne à la nature de l'étendue impénétrable. Il n'y a qu'un seul de ces changemens qui se réalise; & c'est toujours le même: donc la cause de ce changement n'est pas la matiere, qui est susceptible de tous les autres changemens, & „les véritables loix du mouvement „sont dérivées d'une cause supérieure à la ma-

(*) Voyez ci-dessus Chap. V. §. 19. & suiv.

Chap. tierce," comme dit Leibnitz (Nouveaux Essais sur
XIII. l'Entend. hum. Liv. II. Ch. 23. §. 28.)

4-6.

5. Ce changement a lieu ; donc sa cause est puissante. L'être qui a réalisé le changement qui a lieu, a choisi. Il a donc une intelligence, & une volonté. Le changement qui arrive, est le seul qui convienne à la conservation de l'univers ; car si le moindre corps en mouvement entraînoit avec lui les masses les plus lourdes, le désordre se seroit bientôt emparé de tout ; & si le moindre corps en repos arrêtoit les masses les plus lourdes, tout seroit bientôt tombé dans le repos & dans l'inaction : donc l'intelligence qui a si bien choisi, est sage, ou comme on voudra l'appeller (*). Le fait est qu'elle se propose un but & qu'elle choisit le moyen le plus propre pour y parvenir. Elle a tout prévu ; car les regles du choc dirigent le mouvement du sang dans les veines & dans les arteres, celui des esprits animaux dans les nerfs, & plusieurs mouvemens du corps des animaux. Si l'attraction est l'effet de l'impulsion, l'attraction est sujette aux regles du choc des corps ; & c'est une nouvelle preuve de sagesse ; elle l'est aussi si l'attraction est une propriété de la matiere ; car manifestement la matiere pouvoit être matiere sans attraction.

Passons de la matiere à l'ame, du mouvement à la pensée.

6. Notre ame est contingente, au moins quant à ses modifications & à leur suite depuis

(*) Voyez Leibnitz. Essai de Théod. §. 345. & suiv.

notre naissance. L'ame de Ciceron seroit restée la même, s'il ne s'étoit pas attristé de son exil, réjoui de son rappel, affligé jusqu'à la démence de la mort de sa fille; s'il n'avoit pas écrit ses traités philosophiques &c. Cependant notre ame est une substance qui ne peut pas exister sans quelques modes; donc elle est contingente en ce qui est nécessaire à son existence, son existence même est contingente, & notre ame est l'effet d'une cause extérieure.

7. Notre ame est inétendue (Ch. IX. §. 23. & suiv.) & elle est unie à un corps matériel. Naturellement un être inétendu & borné, (& nous ne pouvons pas douter que notre ame ne le soit,) ne peut pas agir sur la matiere; donc cette action, en quoi consiste l'union de ces deux substances, a une cause qui n'est ni notre ame, ni la matiere.

8. Chaque ame exerce un certain empire sur le corps qui lui est approprié, & par le moyen de ce corps, sur plusieurs autres. Si l'ame étoit un être vraiment capable de se mouvoir par sa propre énergie, ... un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui seul ou de suspendre le mouvement dans l'univers (Part. I. pag. 164.), parce qu'elle ne borneroit pas ses propres forces: elle pourroit ne pas les exercer, mais elle les auroit, puisque aucun être ne peut changer sa nature. Dans le fait, le pouvoir de l'ame est borné. Si elle fait mouvoir mon bras quand rien ne s'y oppose, elle ne fera plus mouvoir ce bras si on le charge d'un trop grand poids (Part. I. pag. 92.); même ce

Chap. pouvoir est nul dans tous les mouvemens involontaires de notre corps, & ils sont en grand nombre; donc l'ame tient son énergie d'un autre: ou plutôt l'auteur de cette énergie est le vrai agent: il ne fait pas agir l'ame comme un homme fait agir une marionnette (*); mais il est la source de tout le pouvoir de l'homme, comme le monarque est la source de toute l'autorité qu'ont ses ministres: & l'homme ne peut faire la moindre action sans sentir celle de Dieu, comme le ministre ne peut donner le moindre ordre sans sentir l'autorité de son souverain.

9. Dans tous les mouvemens volontaires, dans tous ceux que l'ame produit dans le corps auquel elle est unie, elle veut la fin sans vouloir les moyens qu'elle ne connoît point. *Cette ame fait mouvoir notre bras* (Part. I. pag. 92.). *Connoissons nous le mécanisme qui fait que - - notre volonté met nos bras en action?* (Part. II. p. 18.) *Pouvons nous nous rendre compte comment notre œil voit, notre oreille entend?* Savons nous quelles fibres musculaires il faut faire agir, quels nerfs il faut tendre ou relâcher? Si un Haller, un Meckel le savent, tous ceux qui remuent leurs bras font-ils des Haller & des Meckel? Ces grands anatomistes même remuent-ils leur bras en vertu de leur science? Songent-ils aux nerfs & aux muscles dans ces occasions? Savent-ils si les nerfs se tendent & se relâchent par le concours des esprits animaux, ou par quelqu'autre moyen?

(*) *Ut nervis attensis mobile lignum.* Hor.

Savent-ils en quels canaux il faut faire couler les Chap. esprits animaux, & en quelle quantité? Connois- XIII.
sent-ils leur *sensorium*, & les points de leur *sen-* 9. II.
sensorium sur lesquels l'ame doit agir? Concluons
l'ame ne connoît pas les moyens dont elle se sert
pour agir sur le corps: il y a donc un être qui
connoît ces moyens, & qui en fait usage; & cet
être a connu toutes nos volontés possibles, puis-
qu'il a disposé les pièces de notre mécanisme en
forte que les effets répondent aux volontés; donc
cet être est très intelligent & très puissant.

IO. Si tout nous prouve que le bien & le
mal sont en nous des façons d'être dépendantes
des causes qui nous remuent, & qu'un être sensi-
ble est forcé d'éprouver, (Part. II. pag. 22.),
tout nous prouve qu'il y a un Dieu. Nous ne
produisons pas en nous la douleur; nous ne l'éprou-
verions jamais. Nous ne sommes pas toujours
les maîtres de faire naître le plaisir; nous en
jouirions sans interruption. Ces impressions nous
viennent d'une cause étrangère; & nous ne pou-
vons nous soustraire à ses influences; donc cette
cause est puissante, & nous sommes sous sa dé-
pendance. Si nous ne sentons pas cette cause,
nous sentons son action.

II. On objecteroit envain que nos maux,
ainsi que nos biens sont des effets également néces-
saires des causes naturelles, auxquelles notre
esprit eût dû plutôt s'en tenir que d'inventer des
causes fictives; car après tout en réfléchissant sur

Chap. XIII. *la divinité, ce fut toujours sur la cause de ses maux que l'homme médita.* (Part. II. pag. 22.)

II.

Cette objection, dis-je, seroit vaine. Car le mouvement & la sensation sont aussi différens que le triangle & le cercle, puisqu'ils ont des propriétés contradictoires (Ch. VIII. §. 20. 21.); & quoique nous n'éprouvions la sensation qu'à l'occasion du mouvement, le mouvement peut aussi peu produire la sensation que le cercle peut produire le triangle. Donc l'être qui a attaché la sensation au mouvement, est doué d'intelligence. Il a vu que *la douleur* devoit avertir l'homme de ce qu'il doit éviter; que le *plaisir* devoit lui annoncer ce qu'il doit appéter (Part. I. pag. 190.); & que le besoin est un mal nécessaire au maintien de son être, qu'il ne seroit point averti de conserver si le désordre de son corps ne l'obligeoit à y porter remède. (Part. II. pag. 3.). Il a attaché une sensation agréable aux mouvemens utiles à la conservation des individus & des especes; & une sensation désagréable aux mouvemens contraires à ce but: donc cet être est sage: donc l'homme éprouve l'action de cet être toutes les fois qu'il a des sensations, agréables ou désagréables n'importe; & il n'est pas vrai que *s'il n'existoit point de mal dans le monde, l'homme n'eût jamais songé à la divinité* (Part. II. pag. 4.); ni que Dieu est *la cause la plus cachée, la plus éloignée, la plus inconnue des effets* que les hommes voyent (Part. II. pag. 16.); puisque c'est celle qu'ils sentent continuellement. C'est dans

ce sens que Jamblique dit vrai lorsqu'il assure que *Chap. XIII.*
nous avons une espece de tact de la divinité, pré-
férable à la connoissance. (Part. II. pag. 98.). *II. 12.*

Les sens attestent que les hommes sont susceptibles de sensations. Ils ne peuvent pas se dissimuler qu'ils sont passifs dans les sensations. Il est prouvé que les sensations ne sont pas du mouvement, donc l'Auteur se trompe lorsqu'il assure que *nos sens ne peuvent constater ni l'existence ni les qualités de cette intelligence ineffable que l'on place au gouvernail du monde.* (Part. I. pag. 167.). Il devoit dire au contraire, l'existence de Dieu est une vérité qui entre en nous par tous les sens extérieurs & intérieurs; elle est comme la lumière du soleil, on la voit sans qu'on la regarde: il suffit de ne pas fermer les yeux; & même on a beau les fermer, on l'entrevoit; sa lueur passe malgré nous à travers les paupieres.

12. Puisque les sensations ne dépendent point du mouvement, les impressions que nous en recevons sont contingentes; une impression agréable pouvoit accompagner le mouvement qui est accompagné d'une sensation désagréable; donc leur cause est libre; d'autant plus que toute sensation est aussi contingente par rapport à l'homme qui l'éprouve, & qui pouvoit être le même & être affecté d'une sensation différente. De plus l'être qui a joint des sensations aux mouvemens, connoît le sujet qu'elles affectent & la maniere de l'affecter; il pénètre les pensées des hommes, donc l'intelligence de cet être n'a point de bor-

Chap. nes; car notre cœur est impénétrable aux intelli-
 XIII. gences limitées.

12. 13.

13. En général, l'homme ne peut pas douter de la réalité de tout ce que renferme la perception de sa propre existence; cette perception renferme l'existence de l'être nécessaire, intelligent, & actif; donc l'homme ne peut douter de l'existence de cet être,

La perception de notre existence renferme l'idée de l'être nécessaire, intelligent, & actif; parce que notre corps, notre intelligence, nos sensations, toutes nos modifications sont contingentes, & par conséquent renferment l'idée de l'être nécessaire qui est la vraie & première cause de tout ce qui est contingent. Tel est l'homme; c'est un fait qu'il ne peut ni se cacher ni se dissimuler: donc il dépend d'un être nécessaire. Cet être n'est pas la matière; on peut douter de son existence, & on ne peut pas douter de l'existence de l'être nécessaire. Je suis, il est vrai, convaincu qu'elle existe; mais je prouve qu'elle est contingente: donc, soit que la matière existe ou qu'elle n'existe pas; l'être nécessaire existe: la preuve en est que j'existe: il s'en faut bien que l'existence des corps fournisse la plus forte preuve de l'existence de Dieu, comme l'a dit un Philosophe respectable, mais qui s'est oublié dans cette occasion; & ce n'est pas par la matière seule que nous pouvons le connoître (Dieu), c'est à dire nous assurer de son existence & de ses qualités, comme l'assure notre Auteur. (Part. II. p. 106.)

14. Si de l'existence des choses nous pas- Chap. XIII.
sons à l'ordre dans lequel elles existent, nous trou- 14-15
verons d'autres démonstrations de l'existence de
Dieu, dans ce qu'on appelle *causes finales*.

Le principe des causes finales, tel que je le
considère ici, consiste à chercher la cause des ef-
fets de la nature, ou plutôt à chercher la con-
naissance de l'Auteur de la nature par l'arrange-
ment des choses qui existent, & par le but au
quel elles sont manifestement destinées.

15. Lorsque plusieurs choses peuvent être 13
combinées ou arrangées de différentes manières,
& qu'elles sont constamment arrangées de la mê-
me manière, sur tout si cet arrangement est pro-
pre à produire un certain effet; nous ne pouvons
pas nous empêcher de juger que cet arrangement
est fait à dessein, que la cause en est unique, sage,
& par conséquent libre. Ce jugement est naturel;
nous ne pouvons nous dispenser d'y acquiescer,
sans manquer de bonne foi. Nous pouvons bien
dire que nous n'y acquiesçons pas, mais nous ne
pouvons pas empêcher la voix intérieure de dé-
mentir nos paroles. Un ressort, un barillet, une
chaîne, une fusée, & trois ou quatre roues peu-
vent être arrangées de mille manières différentes;
dès qu'elles le sont comme il faut pour mesurer le
temps, nous jugeons malgré nous, que cet arran-
gement est l'ouvrage d'un horloger; que cet hor-
loger étoit seul, ou ce qui revient au même, que
s'il y en avoit plusieurs, ils s'entendoient; que
l'Auteur de cet ouvrage savoit ce qu'il faisoit; &

Chap. que par conséquent, il étoit guidé par les lumie-
 XIII. res, qui sont au nombre de ces principes inté-
 25-17. rieurs qui ne détruisent point la liberté.

16. La seule régularité dans un ouvrage dé-
 cele l'ouvrier, car elle est à la fois un effet & une
 fin. Dans une vallée coupée par un torrent je
 vois plusieurs tas de pierres: je ne demande pas
 qui les a formés; c'est la chute des eaux, je le
 comprends d'abord. Mais un seul de ces tas for-
 me une pyramide régulière, à base carrée; je
 m'écrie, c'est un homme qui a rangé ces pierres;
 & il les a rangées ainsi pour quelque raison, sur
 tout si les quatre angles de cette pyramide regar-
 dent exactement les quatre points cardinaux.

Voilà la voix de la nature. Elle nous dit
 que tout arrangement régulier exige une cause in-
 telligente. Les causes mécaniques peuvent bien
 produire un arrangement quelconque; mais non
 un arrangement régulier. Donnez à mille Archi-
 tectes le même espace de terrain; ordonnez à
 chacun de donner le dessein d'une seule maison,
 & de fixer son emplacement dans ce terrain: réu-
 nissez toutes ces pièces; il n'en résultera jamais
 une ville régulière, si les Architectes ne se sont
 pas entendus. Effectivement chaque maison a sa
 cause: mais l'arrangement régulier est un effet,
 & cet effet n'a point de cause; la seule qu'il puis-
 se avoir est l'accord des Architectes, & cette
 cause manque par la supposition.

17. Mais enfin, dira-t-on, cet arran-
 gement est aussi possible que tout autre; il peut

donc se réaliser tout comme un autre. Je ré- Chap.
ponds que cet arrangement est sans doute au nom- XIII.
bre des arrangements possibles; autrement tout le 17. 18.
concours des Architectes ne pourroit pas le réaliser. Il a la possibilité intrinsèque; mais il n'a pas la possibilité extrinsèque. La simple possibilité ne suffit pas pour donner l'existence. Il faut qu'il y ait une raison pourquoi cet arrangement ait lieu plutôt qu'un autre; & si nous trouvons la raison d'un arrangement irrégulier dans les causes mécaniques, dans le hazard, nous ne pouvons chercher la raison d'un arrangement régulier, que dans une intelligence. Jusqu'ici je n'ai parlé qu'en général. Descendons au particulier; parlons de l'univers tel que nous le connoissons, & nous verrons ces remarques fortifiées par des nouveaux raisonnemens.

18. Dans cet univers il y a de la matière, „toute la matière,” dit Locke (Ess. sur l'Entend. hum. Liv. IV. Chap. 10. §. 10.) „n'est pas proprement une chose individuelle qui existe comme un être matériel, ou un corps singulier que nous connoissons, ou que nous pouvons concevoir.” L'Auteur du Système de la nature en convient. Locke poursuit. „De sorte que si la matière étoit le premier être éternel, pensant, il n'y auroit pas un être unique, éternel, infini, & pensant, mais un nombre infini d'êtres éternels, finis, pensans, qui seroient indépendans les uns des autres, dont les forces seroient bornées & les pensées distinctes, & qui par con-

Chap. „séquent ne pourroient jamais produire cet or-
XIII.
18. 19. „dre, cette harmonie, & cette beauté qu'on re-
„marque dans la nature.”

Rappelons-nous que si la matière sent es-
sentiellement, pour trouver un être qui ait un
sentiment unique de son existence, il en faut ve-
nir aux monades de Leibnitz; & que ce sentiment
est la base de tous les autres.

19. Je ne vois que deux objections contre
cet argument.

La première est que *l'ordre, & le désordre de
la nature n'existent point* (Part. I. pag. 60.); que
le but, le dessein, *ces causes finales se faussent
supposées* (Part. II. pag. 62. 62.) sont des chi-
meres.

La seconde objection est que tout existe né-
cessairement; *que les mouvemens réglés, que nous
voyons dans l'univers, sont des suites nécessaires
des loix de la matière* (Part. II. pag. 152.).

Spinoza (*) a dit avant notre Auteur, „la
„nature ne se propose aucun but, & toutes les
„causes finales ne sont que des fictions humaines.”
Lucrece (**) avoit dit avant Spinoza

Qu'on

(*) *Naturam nullum finem sibi præfixum habere, & omnes
causas finales nihil nisi humana esse figmenta.* (Eth. app. ad
prop. 36.)

(**) *Lumina ne facias oculorum clava creata
Perpicere ut possint; & ut proferre viat
Proceros passus, ideo fastigia posse
Surcram ac seminum pedibus fundata plicari.
Brachia tum porro validis exapta lacertis
Esse, manusque datas utraque ex parte minifras*

Qu'on ne nous dise pas, nos yeux ont été Chap.
XIII.
faits 19. 20.

Pournous montrer le jour & peindre les objets.
Au dessus de nos pieds que les os affermissent,
Les tarfes, les genoux, & les hanches fléchissent

Pour nous faire à grands pas parcourir les chemins.

Nos bras nerveux & forts sont pourvus de deux mains

Pour nous fournir maison, habit, & nourriture.

On interprete mal l'œuvre de la nature :
Elle ne forma rien pour que l'on s'en servit ;
Mais tout ce qu'elle a fait on le met à profit.

Si cette objection ne se trouvoit que dans Lucrece, je répondrois que dans cette occasion il a abusé de la licence poétique de tout oser ; (*) & qu'il avoit déjà le cerveau troublé par le philosophe qui lui fit perdre la vie.

20. Je réponds à Epicure, à Spinoza, à notre Auteur, & à tous ceux qui osent avancer cette absurdité, qu'ils sont eux mêmes persuadés du contraire. J'ai pour garant de mon assertion la nature humaine que ces Écrivains ont de com-

*Ut facere ad vitam possimus quas foret usus.
Cetera de genere hoc, inter quacunq; præstantur,
Omnia perversa præpostera sunt ratione.
Nil ideo natum est in nostro corpore ut uti
Possimus, sed quod natum est id procreat usum.*

(Lucr. lib. IV. vers 823. 832.) J'ai tâché de rendre le sens de ces vers en faveur de ceux qui n'entendent pas le latin.

(*) *Quidlibet audendi. Hor.*

Chap. XIII. 30. mun avec les autres (*). J'en ai pour garant l'Auteur même du système de la nature qui reconnoit les causes finales & la force de l'argument qu'elles fournissent, lorsqu'il avoue (Part. II. pag. 45. 46.), qu'en supposant un Dieu unique auteur de toutes choses, on ne put se dispenser de lui attribuer une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites, d'après ses bienfaits, d'après l'ordre que l'on crut voir régner dans le monde, d'après les effets merveilleux qu'il y opéroit. L'Auteur convient donc qu'il y a du bien & des effets merveilleux dans le monde, & que si le monde n'existe pas nécessairement, s'il y a de l'ordre, on ne peut pas se dispenser d'attribuer à l'auteur de toute chose une bonté, une sagesse, un pouvoir sans limites.

Il est vrai que l'Auteur continue; d'autre côté comment s'empêcher de lui attribuer de la malice, de l'imprudence, du caprice à la vue des désordres fréquens & des maux sans nombre dont le genre humain est si souvent la victime & dont ce monde est le théâtre? Comment éviter de le taxer d'imprudence en le voyant continuellement occupé à détruire ses propres ouvrages? Comment ne pas soupçonner en lui de l'impuissance en voyant l'inexécution perpétuelle des projets qu'on lui supposoit? Mais ce raisonnement forti-

(*) Hobbes dit que si les hommes y trouvoient quelque intérêt, ils douteroient de la certitude des élémens d'Euclide (Part. II. pag. 27. note). Hobbes auroit dû dire qu'ils feroient semblant d'en douter, mais ils n'en douteroient point.

fic ma réflexion. Si les désordres & les maux Chap
sont des indices manifestes de malice, d'impru- XIII.
dence, de caprice; l'ordre & les biens sont une 20. 21.
marque de sagesse & de bonté. Nous avons déjà
réduit à leur juste valeur les contradictions que
l'Auteur déduit du spectacle de la nature; nous
avons montré que le monde n'existe pas nécessaire-
ment; il nous reste à prouver la réalité de
l'ordre.

21. Pour ne pas multiplier les exemples,
pour ne pas répéter ce que tout le monde fait,
j'observerai que notre système solaire est composé
de seize planetes tant principales que secondaires.
Chacune de ces planetes décrit autour de son cen-
tre des aires proportionnelles aux temps. Le mou-
vement de chaque planete est composé de celui
qui résulte de l'attraction, & de celui qui vient
d'une vitesse primitive en ligne droite. Car une
loi indubitable du mouvement est que par une
seule impulsion le corps parcourt une ligne droite
avec une vitesse uniforme. Si ces mouvements
*étoient l'effet de la gravitation de ces corps céle-
stes les uns vers les autres, comme l'Auteur (P. I.
pag. 22.) accuse à tort Newton de l'avoir démon-
tré, ou ils seroient l'effet de la gravitation d'une
planete vers son centre, & la planete s'approche-
roit du centre en ligne droite; ou ils seroient
l'effet de la gravitation d'une planete vers l'autre,
& les planetes s'approcheroient aussi en ligne
droite. Il faut ajouter à la gravitation une vi-
tesse uniforme, dont la direction fait un angle*

Chap. XIII. qui le composent, étoit impossible. Mais de ce
 23 25. qu'elle est possible, s'ensuit-il qu'elle existe? Je
 demande, d'où vient que ces élémens se sont réunis
 précisément de cette manière. Répondre, parce qu'ils le pouvoient, (*) n'est rien répondre.

24. Ou les élémens propres à former le cerveau, le cœur, les yeux, les artères d'un homme, sont différens, ou ils ne le sont pas; c'est à dire, ou ceux qui forment une de ces parties, pouvoient également former les autres, ou ils ne le pouvoient pas. S'ils le pouvoient, pourquoi ont ils pris un arrangement dans le cerveau, un autre dans le cœur, encore un autre dans les yeux &c. La simple disposition à s'unir n'explique pas ce phénomène. Au contraire, les élémens ne diffèrent point dans cette supposition; ils ont la même disposition à s'unir; donc ils s'uniront d'une manière quelconque.

25. Dira-t-on qu'aussi ils s'unissent de différentes manières; que dans ce que les Physiciens ont nommé les trois regnes de la nature, il se fait à l'aide du mouvement une transmigration, un échange, une circulation continuelle des molécules de la matiere; la nature a besoin dans un lieu de celles qu'elle avoit placées pour un temps dans un autre: ces molécules après avoir par des combinaisons particulières constitué des êtres

(*) Cette réponse ne rassemble-t-elle pas à celle qu'on lit dans le malade imaginaire? *Quare opium facit dormire? Quia habet virtutem dormitiivam* - *Quare elementa sic coierunt? Quia habent virtutem coitivam.* Et même cette réponse ne répond pas au *sic* de la question.

doués d'essences, de propriétés, de façons d'agir Chap. XIII. 25.
déterminées, se dissolvent ou se séparent plus ou moins aisément, & en se combinant d'une nouvelle maniere elles forment des êtres nouveaux. (Part. I. pag. 34.) & les parties qui formoient un cerveau forment une pierre ou un tas de sable. Car les animaux se nourrissent, se conservent, s'accroissent & se fortifient à l'aide de l'air, de l'eau, de la terre, & du feu. (Part. I. pag. 35.) Les plantes qui, comme on a vu, servent à nourrir & réparer les animaux, se nourrissent elles mêmes de la terre, se développent dans son sein, s'accroissent & se fortifient à ses dépens, reçoivent continuellement dans leur tissu par les racines & les pores l'eau, l'air, & la matiere ignée. L'eau les ranime visiblement toutes les fois que leur végétation ou leur genre de vie languit; elle leur porte les principes analogues qui peuvent les perfectionner; l'air leur est nécessaire pour s'étendre & leur fournit de l'eau, de la terre, & du feu avec lesquels il est lui même combiné. Enfin elles reçoivent plus ou moins de matieres inflammables. (Part. I. pag. 37.) Nous retrouvons les mêmes élémens ou principes dans la formation des minéraux, ainsi que dans leur décomposition, soit naturelle soit artificielle. Nous voyons que des terres diversement élaborées, modifiées & combinées servent à les accroître, à leur donner plus ou moins de poids & de densité. Nous voyons l'air & l'eau contribuer à lier leurs parties; la matiere ignée ou le principe inflam-

Chap.
XIII.
25.

nable leur donner leurs couleurs, & Je montrer quelquesfois à nud par les étincelles brillantes que le mouvement en fait sortir. Ces corps si solides, ces pierres, ces métaux se détruisent & se dissolvent à l'aide de l'air, de l'eau & du feu, comme le prouve l'analyse la plus ordinaire ainsi qu'une foule d'expériences dont nos yeux sont témoins tous les jours. Les animaux, les plantes & les minéraux rendent au bout d'un certain tems à la nature, c'est à dire à la masse générale des choses, au magasin universel, les éléments ou principes qu'ils en ont empruntés. La terre reprend alors la portion du corps dont elle faisoit la base & la solidité; l'air se charge des parties analogues à lui même & de celles qui sont les plus subtiles & légères; l'eau entraîne celles qu'elle est propre à dissoudre; le feu rompt ses liens, se dégage pour aller se combiner avec d'autres corps. Les parties élémentaires de l'animal ainsi désunies, dissoutes, élaborées, dispersées, vont former de nouvelles combinaisons; elles servent à nourrir, à conserver ou à détruire de nouveaux êtres, & entr'autres des plantes; qui parvenues à leur maturité nourrissent & conservent de nouveaux animaux; ceux-ci subissent à leur tour le même sort que les premiers. (Part. I. pag. 38. 39.)

Je ne remarquerai pas le galimathias qui est renfermé dans la première de ces phrases. En mettant la définition à la place du défini, elle dit que le grand tout qui résulte de l'assemblage de

différentes matières, de leurs différentes combinaisons, & des différens mouvemens que nous voyons dans l'univers (Part. I. pag. 10.), a ^{Chap. XIII. 25-26.} soin dans un lieu des molécules de la matière, que ce grand tout avoit placées pour un temps dans un autre. Je ne m'arrêterai pas sur les différentes matières qui ont besoin de déplacer différentes matières; sur les combinaisons qui ont besoin d'autres combinaisons &c. Je dirai d'abord, donc un arrangement quelconque de l'univers est contingent, donc l'univers est aussi contingent.

26. En second lieu j'observerai que l'Auteur n'explique pas nettement sa pensée. L'air, l'eau, la terre, le feu, sont ils composés de parties homogènes, ou de parties différentes, dont les unes sont propres à entrer dans la composition des animaux, les autres dans celle des plantes & les autres enfin dans celle des minéraux? Si l'on considère qu'à son avis, ce qu'on appelle les *éléments* ou les *parties primitives de la matière*, *diversement combinés* sont à l'aide du mouvement continuellement unis & assimilés à la substance des animaux (Part. I. pag. 36.); que les mêmes molécules après avoir par des combinaisons particulières constitué des êtres doués d'essences, de propriétés, de façons d'agir déterminées, se dissolvent ou se séparent plus ou moins aisément, & en se combinant d'une nouvelle manière elles forment des êtres nouveaux, (Part. I. pag. 34.), on diroit qu'il embrasse la première opinion: on penseroit qu'il adopte la seconde lorsqu'on lit

Chap. (Part. II. pag. 174. 175.) que la matiere est éternelle & que la nature a été, est, & sera toujours occupée à produire, à détruire, à faire & à défaire, à suivre les loix résultantes de son existence nécessaire. Pour tout ce qu'elle fait elle n'a besoin que de combiner des élémens & des matieres essentiellement diverses qui s'attirent & se repoussent, se choquent ou s'unissent, s'éloignent ou se rapprochent, se tiennent assemblées ou se séparent. C'est ainsi qu'elle fait éclore des plantes, des animaux, des hommes; des êtres organisés, sensibles & pensans, ainsi que des êtres dépourvus de sentiment & de pensée.

D'abord, la matiere est, peut être, éternelle; mais son existence n'est pas nécessaire.

27. Quand même elle le seroit, quelles loix peut-on déduire de l'étendue & de l'existence nécessaire? Des atomes qui existent nécessairement, peuvent-ils être essentiellement divers? S'ils ne le sont pas, comment se forment tous les différens corps qui sont dans l'univers, & leurs différentes parties?

Si les atomes sont différens, les plantes qui servent à nourrir & à réparer les animaux, se nourrissent de la terre, & tirent de l'air, l'eau, la terre, & le feu avec lesquels il est lui-même combiné; & ces élémens contiennent des parties différentes & propres à former les animaux, ou les plantes, ou les minéraux. Les différentes parties qui forment la terre, par exemple, sont un tout; donc ses parties s'attirent toutes; elles

sont toutes *constamment disposées à s'unir*. Par *Chap.*
 quelle loi, par quelle attraction particulière, les ^{XIII.}
 parties de la terre qui sont propres à former & 27-29
 conserver les animaux, se réunissent-elles, en se
 séparant de celles qui ne peuvent former que les
 plantes ou les minéraux? Si les parties animales
 repoussent les parties minérales, par quelle loi se
 réunissent-elles pour constituer la terre? Fau-
 dra-t-il admettre une attraction générale pour
 former les élémens, & des attractions particulières
 pour produire les animaux, les plantes, & les
 minéraux? Ces attractions doivent être différen-
 tes; & de plus elles doivent se surpasser en force
 tour à tour. Quand un animal boit de l'eau, l'at-
 traction animale doit être plus forte que les at-
 tractions végétales & minérales, (qu'on me passe
 ces expressions); & quand c'est une plante qui se
 nourrit de la même eau, c'est l'attraction végétale
 qui l'emporte sur les deux autres. L'Auteur au-
 roit dû nous dire simplement, écoutez sur ma pa-
 role que la matière a essentiellement toutes les
 propriétés nécessaires pour produire tout ce qui
 existe. Il nous auroit épargné la peine de lire
 deux gros volumes pour n'y trouver que cela.

28. Qu'on ne m'objecte par ici les affinités
 chimiques; la plus forte est toujours la plus forte.
 Toutes les fois que vous mettez du fer dans une
 dissolution de cuivre par un acide, l'affinité du
 fer avec l'acide surpassera celle du cuivre.

29. Il faut montrer comment les matières
 diverses en s'attirant, se repoussant &c, forment

Chap. des plantes, & des animaux. Si l'Auteur disoit
 XIII. qu'il l'a montré en remarquant que l'observateur
 29. 30. attentif voit la nature remplie de germes errants,
 dont les uns se développent, tandis que d'autres
 attendent que le mouvement les place dans les
 sphères, dans les matrices, dans les circon-
 stances nécessaires pour les étendre, les accrotre, les
 rendre plus sensibles par l'addition de substances
 ou de matieres analogues à leur être primitif
 (Part. I. pag. 34.); qu'il est de l'essence de la
 semence du mâle, composée des élémens primi-
 tifs qui servent de base à l'être organisé, de s'u-
 nir avec celle de la femelle, de la féconder, de
 produire par sa combinaison avec elle un nouvel
 être organisé. (Part. II. pag. 175. 176.) Je de-
 manderois d'où viennent ces germes? sont-ils
 éternels? la matiere est-elle essentiellement com-
 posée de différens germes?

30. En vertu de quoi cette semence est-
 elle composée des élémens primitifs qui servent
 de base à l'être organisé? En vertu de l'organi-
 sation du mâle & de la femelle sans doute. En
 vertu de quoi le mâle & la femelle ont-ils l'or-
 ganisation qu'ils ont? En vertu de la semence du
 pere & de la mere. Si donc les especes des ani-
 maux & des plantes existent de toute éternité tel-
 les qu'elles sont, on a une suite d'effets sans cause.
 Si ces especes sont des productions faites dans le
 temps, ce que l'Auteur trouve plus probable
 (Part. I. pag. 82. 83.), la formation des pre-
 miers individus de chaque espece n'est point ex-

pliquée ; leur organisation spécifique est due ou à des rencontres qui pouvoient ne pas arriver, ou à une nature qui prend la route sans connoître le terme, & qui arrive sans savoir qu'elle est arrivée ; par conséquent cette organisation est toujours l'effet du hazard. Chap. XIII.
30. 31.

31. C'est en vain que l'Auteur s'écrie (Part. II. pag. 160.) *La nature n'agit point au hazard.* Je dis, elle n'est pas intelligente, donc elle n'a point de dessein ; donc dans ce sens elle agit au hazard. (Chap. II. §. 19. pag. 46.) *Tout ce qu'elle produit est nécessaire & n'est jamais qu'une suite de ses loix fixes & constantes ; tout en elle est lié par des nœuds invisibles, & tous les effets que nous voyons découlent nécessairement de leurs causes soit que nous les connoissions, soit que nous ne les connoissions pas* (pag. 161). Nous convenons que dans la nature matérielle tout est nécessaire par rapport aux effets : mais nous ajoutons que tout est contingent quant à l'existence & quant aux loix qui reglent les effets de la matière. *Il peut bien y avoir ignorance de notre part, mais les mots Dieu, Esprit, Intelligence &c., ne remédieront point à cette ignorance ; ils ne feront que la redoubler en nous empêchant de chercher les causes naturelles des effets que nous voyons.* Ils y remédient en nous faisant connoître la source l'existence de la matière & de ses loix. Newton, Leibnitz, s'Gravesande, &c., étoient convaincus de l'existence de Dieu, & cette conviction ne les em-

Chap. péchoit point de chercher soigneusement les causes des effets qu'ils voyoient.

XIII.
31.

Cela peut servir de réponse à l'objection éternelle que l'on fait aux partisans de la nature, que l'on accuse sans cesse de tout attribuer au hazard. Nous vous accusons de tout attribuer à une cause qui n'a ni intelligence ni but; nous vous forçons d'avouer que si certains atomes se sont trouvés à portée des sphères de leur activité réciproque, ils pouvoient ne pas s'y trouver; vous reconnoissez votre ignorance au sujet des loix dont les suites sont la formation des êtres organisés, la naissance de la sensibilité &c.; donc le reproche de tout attribuer au hazard vous convient en tout sens. Cependant l'on nous dit & l'on nous répète qu'un ouvrage régulier ne peut être dû aux combinaisons du hazard. Oui, nous disons qu'un être qui agit sans dessein ne peut produire aucun ouvrage régulier; que l'on ne pourra jamais parvenir à faire un poëme tel que l'Iliade avec des lettres jetées ou combinées au hazard, c'est à dire sans dessein & sans aucune loi fixe, & nous avouons que chaque jet à ses loix fixes, qu'un géometre qui connoitroit exactement le poids, la figure & le nombre des différens caracteres mis dans un sac, la direction & la force avec laquelle on a remué le sac, l'asperité & la distance de la table sur laquelle on les jette, &c. démontreroit que d'après ces causes données, chaque caractere a précisément la place qu'il doit avoir; mais il est clair que celui qui jette,

ne connoît point ces loix & n'en suit aucun. Et Chap.
vous, que dites-vous? *Nous en conviendrions* XIII.
sans peine; mais en bonne foi, sont-ce des let- 31.
tres, jettées avec la main comme des dés, qui
produisent un poème? Autant vaudroit-il dire
que ce n'est point avec le pied que l'on peut faire
un discours. Mais en bonne foi, sont-ce des
atomes placés l'un près de l'autre sans but & sans
regle, qui produisent l'univers, & les êtres or-
ganisés? Autant & mieux vaudroit-il dire que
c'est avec des lettres jettées avec la main comme
des dés qu'on fait un poème. *C'est la nature qui*
combine d'après des loix certaines & nécessaires X
une tête organisée de manière à faire un poème.
On demande quelles sont ces loix; quelle preuve
ou du moins quel indice on a de leur existence.
Si dans ses ouvrages trop compliqués (de la na-
ture) nous nous trouvons dans l'impossibilité de
distinguer les différens ressorts qui la font agir.
(Part. II. p. 163), de quel droit affirmons-nous
que ces ressorts existent? Ou plutôt de quel droit
affirmons-nous que ces ressorts se réduisent à la
matière & au mouvement? Les Physiciens n'osent
pas décider si l'attraction est l'effet d'une matière
en mouvement, ou une propriété de la matière;
& vous osez décider que l'intelligence est l'effet
de quelques ressorts matériels qu'il vous est im-
possible de distinguer. Il est vrai que ces Phy-
siciens cherchent avec Newton quelle sorte de ma-
tière & de mouvement peut produire l'attraction,
c'est-à-dire, ils examinent si cette cause peut

Chap. produire cet effet. Suivez cet exemple, compa-
 XIII. rez les propriétés connues de la matiere avec les
 31. 32. facultés de l'ame, & voyez si les unes peuvent
 être une suite des autres.

32. Le résultat de toutes ces réflexions est que les élémens qui forment les êtres différens, & leurs différentes parties, les forment sans cause. Point du tout, réplique l'Auteur; *c'est le mouvement continuel inhérent à la matiere qui altère & détruit tous les êtres, comme il les fait naître & les conserve quelque temps, .. qui leur enleve à chaque instant quelques-unes de leurs propriétés pour leur en substituer d'autres: c'est lui qui en changeant ainsi leurs essences actuelles, change aussi leurs ordres, leurs directions, leurs tendances, les loix qui régient leurs façons d'être & d'agir.* (Part. I. pag. 39.)

Je répondrai, vous supposez donc que le mouvement est essentiel à la matiere, & nous avons prouvé le contraire' (Ch. V. §. 34. & suiv.). Vous prenez pour accordé que le simple mouvement, sans être dirigé par une intelligence, peut produire des corps organisés: proposition que vous n'essayez pas seulement de prouver, & que le bon sens n'admettra que quand vous ferez à force de remuer, sortir une montre toute rangée d'un sac où il y aura les pieces nécessaires pour faire, si vous voulez, un million de montres. En attendant j'aurai raison de dire avec les meilleurs Philosophes & Géometres, que le simple mouvement ne produit jamais l'organisation.

33. Si

33. Si les élémens qui forment une partie Chap. XIII.
 du corps de l'animal, ne peuvent pas former 33. 34.
 l'autre, les uns ont une disposition à s'unir en-
 tr'eux, & une répugnance à s'unir avec les autres.
 C'est ce que vous assurez (Part. I. pag. 45.) *Par-*
mi les matieres que nous voyons, les unes sont
constamment disposées à s'unir, tandis que d'au-
tres sont incapables d'union.

C'est ce que nous voyons dans les mixtes ;
 & pour la comprendre il suffit de concevoir que
 les parties des uns ont une grosseur ou une figure
 qui leur permet ou ne leur permet pas de s'ajuster
 aux pores des autres. Mais les élémens d'où ti-
 rent-ils cette disposition & cette répugnance ?
 Ce n'est pas des propriétés générales de la matiere
 ces propriétés sont les mêmes & ne peuvent
 donner que les mêmes résultats. Ce n'est pas des
 propriétés particulières à différens élémens ; s'ils
 existent nécessairement, ils sont tous semblables
 (Chap. VI. §. 13 - 16.). Ou donc les élémens
 ont une existence contingente, ou la disposition
 & la répugnance à s'unir leur est contingente ;
 & si faut chercher hors de la matiere la cause
 d'un de ces deux phénomènes, aussi bien que celle
 de leur union actuelle, de leur arrangement, de
 l'arrangement régulier, & toujours le même pour
 la même espece ; du cerveau, du cœur, des ar-
 teres, des veines &c. dans le corps de l'animal.

34. Ainsi ces écrits chargés d'érudition
 font voir non seulement qu'il existe dans la na-
 ture des êtres diversément organisés, conformés

Chap. XIII. d'une certaine façon, propres à certains usages (*), qui n'existeroient plus sous la forme qu'ils ont si leurs parties cessent d'agir comme elles font, c'est à dire d'être disposées de manière à se prêter des secours mutuels. (Part. II. p. 153. note):

34-36. Mais ces écrits en mettant dans tout leur jour les secours mutuels que ces parties doivent se prêter, l'artifice avec lequel elles sont conformées pour se prêter ce secours, & l'ordre admirable qu'elles gardent l'une par rapport à l'autre, font aussi voir qu'elles ne peuvent être l'effet que d'une cause intelligente & sage.

35. Nous ne sommes pas surpris que de cerveau, que le cœur, que les yeux, que les artères & les veines d'un animal agissent comme ils font, ou que les racines d'une plante attirent des suc, ou qu'un arbre produise des fruits (Part. I. pag. 153. note), mais nous sommes surpris qu'elles soient arrangées en sorte qu'elles fassent ces fonctions; & ce n'est pas être surpris qu'un animal, une plante, ou un arbre existent. Assurément ces êtres n'existeroient pas, ou ne seroient plus ce qu'ils sont, s'ils cessent d'agir comme ils font; c'est ce qui arrive lors qu'ils meurent (ibid.): mais nous demandons ce qui a rendu ces êtres tels qu'ils sont.

36. Nous disons que leur formation, leurs combinaisons, leurs façons d'agir & de se conserver quelque temps dans la vie est une preuve que ces êtres sont des effets d'une cause intelli-

(*) N'est-ce pas dire qu'il y a un dessein?

gente : nous ne voyons pas comment leur destruction, leur dissolution, la cessation totale de leur façon d'agir, leur mort devroit prouver de même que ces êtres sont les effets d'une cause privée d'intelligence, & de vues constantes ; nous voyons que la destruction des êtres prouve que leur Auteur n'a pas voulu qu'ils fussent indestructibles. Pour montrer que leur cause est privée de vues constantes, il falloit faire voir qu'elle ne peut vouloir produire que des êtres éternels, ou que de fait elle a d'abord voulu produire des êtres éternels, & qu'ensuite elle a changé de sentiment ; & alors on n'auroit pas prouvé qu'elle est privée d'intelligence.

37. Dans cette occasion nous ne disons pas que ses vues nous sont inconnues, puisque nous disons qu'il a fait les yeux & les oreilles afin que les animaux voyent & entendent. Nous avouons, il est vrai, que nous ne pénétrons pas toujours les vues de Dieu ; mais vous qui nous reprochez cette expression, pouvez vous pénétrer toujours les vues d'un Richelieu, d'un Hannibal, d'un Frédéric ? Que dis-je ? Comprenez vous toujours les desseins de celui de vos amis qui vous est le plus connu ? Nous prouvons que l'être nécessaire est intelligent, qu'il ne se trompe jamais ni dans le choix des fins ni dans le choix des moyens ; quand ensuite nous ne connoissons pas la fin d'un événement, nous disons, les voyes de Dieu sont impénétrables, c'est à dire, il n'est pas étonnant que nous qui souvent ignorons les desseins d'un

Chap. autre homme, nous ignorions quelquefois ceux
 XIII. de Dieu, mais nous sommes sûrs que ces desseins
 37. 38. sont très sages. Cette maniere de raisonner
 qu'a-t-elle de reprehensive? Sur quel fonde-
 ment nous demandez vous *de quel droit on peut*
les prêter (les vues) *à cette cause, ou comment*
en raisonner, (Part. II. pag. 153. note.), à nous
 qui souvent avouons que ces vues nous sont ca-
 chées, & qui ne raisonnons que sur celles qui nous
 sont connues?

38. C'est précisément ce qui vous trompe;
 repliche l'Auteur & c'est la seconde objection.
 Vous croyez que ces *mouvements réglés*, que cet
 ordre invariable que l'on voit regner dans l'uni-
 vers, que ces bienfaits dont les hommes sont com-
 blés, annoncent une sagesse, une intelligence,
 une bonté que l'on ne peut refuser de reconnoître
 dans la cause qui produit des effets si merveilleux,
 parce que vous prêtez à cette cause des desseins
 qu'elle n'a pas; car les *mouvements réglés* que
 nous voyons dans l'univers sont des *suites neces-*
saire des loix de la matiere. (Part. III. p. 152.)

L'Auteur dit donc que l'arrangement actuel
 de l'univers n'est pas nécessaire en lui-même, mais
 qu'il est la suite nécessaire d'un arrangement pré-
 cédent, qui étoit aussi la suite nécessaire d'un ar-
 rangement précédent, qui étoit aussi la suite né-
 cessaire d'un antérieur &c. c'est dire non pas que
 l'ordre n'est jamais que l'enchaînement uniforme
 & nécessaire des causes & des effets. (Part. I. pag.
 69.) mais qu'il est l'enchaînement des effets qui

naissent l'un de l'autre, qu'il y a une suite infinie d'effets sans cause, proposition contradictoire. Chap. XIII.

39. „Vous êtes obligé” dit l'éloquent Auteur de la brochure intitulée Dieu (pag. 10.) „de convenir qu'il paroît un grand ordre dans toute la nature; & vous prétendez que cette immense combinaison étoit nécessaire. Je crois, „comme vous, à cette nécessité. La contingence me paroît une contradiction, ainsi que le hasard. Il étoit nécessaire que le monde fût, „puisqu'il est. L'inutile en ce cas est absurde. „Tout ce que je dois en conclure, à ce qu'il me semble, c'est qu'il étoit nécessaire que le grand „être opérât ces choses admirables, comme il est „nécessaire que cet être suprême existe.” Si l'on me permet d'ajouter un petit commentaire au texte de cet Ecrivain célèbre, le voici. Vous avouez que cette immense combinaison est nécessaire non pas en elle-même, mais en tant qu'elle est une suite de la cause qui ne pouvoit point ne pas lui donner l'existence sans agir contre ses attributs. J'accorde cette espece de nécessité secondaire & dépendante; non comme une suite des lois de la matière, mais comme une suite de l'existence de l'être suprême. Le monde existe; donc l'être des êtres a trouvé dans ses attributs des motifs pour le faire exister. Puisque cela est, il étoit impossible que cet être trouvât dans ses attributs des motifs pour ne pas faire exister le monde; à peu près comme un homme qui trouve dans sa prudence des raisons qui le déterminent à faire

Chap. XIII. une action, ne peut pas en même temps y trouver des raisons qui le déterminent à ne pas la faire.
 39-40. Dans ce sens la contingence me paroît une contradiction, ainsi que le hazard : cependant la contingence n'est rien moins qu'une contradiction ; si par ce mot nous entendons qu'il existe des substances, des modes, des combinaisons, qui, considérées en elles mêmes & sans rapport aux attributs de leur Auteur, en un mot qui par leur propre nature pouvoient ne pas exister. Il étoit nécessaire que le grand être opérât ces merveilles, comme, ou plutôt, parce qu'il est nécessaire qu'il existe & qu'il soit tel qu'il est. Mais cette nécessité n'est ni celle des Spinozistes, ni celle de l'Auteur, qui ne diffère de la première que par le mot *nature divine*, que les Spinozistes emploient & que l'Auteur rejette. Par la nécessité de la nature divine nous entendons, pour parler avec Clarke (Chap. 10. pag. 116.) „cette perfection „& cette rectitude de la volonté divine, par la „quelle Dieu se détermine toujours & inmanquablement à faire ce qui est au fond & généralement le meilleur. Il n'y a rien en cela qui ne „soit, comme chacun voit, entièrement compatible avec la plus parfaite liberté. Ils (les Spinozistes) entendent au contraire une nécessité „absolue, une nécessité naturelle dans le sens le „plus restreint qu'on donne à ce mot.”

40. Presque tous les argumens que je viens de rapporter, me paroissent simples, clairs, & à la portée de tous ceux qui sont capables d'une

attention médiocre. Je passe à celui que fournit Chap. XIII. la notion de l'être nécessaire, être que l'Auteur admet. Ce raisonnement est un peu plus difficile 40-42. que les précédens. Cependant j'ai assez bonne opinion du genre humain, pour croire qu'il se trouvera plus de douze hommes capables de l'entendre, je ne dis pas dans les nations les plus instruites, mais dans chaque ville un peu considérable.

La matière, le mouvement, les corps souffrent une infinité de combinaisons différentes ou variables; donc la matière, le mouvement, les corps, ne sont pas des êtres nécessaires parce que l'être nécessaire n'a aucun attribut variable. (Chap. I. §. 25.)

41. L'être nécessaire est unique. S'il y en avoit plusieurs, leur essence étant la même, ils ne pourroient différer que dans les modes. Mais 1. à parler exactement, l'être nécessaire n'a point de modes. 2. Si les êtres nécessaires avoient des modes différens, il y auroit quelque chose de contingent dans les êtres nécessaires. Par la même raison ils ne peuvent pas différer en nombre. S'il y en avoit deux, pourquoi pas trois? Leur nombre seroit contingent; & dans l'être nécessaire il n'y a rien de contingent.

42. L'être nécessaire existe par la force de sa nature. Cette nature consiste dans une activité qui réalise tout ce qui est possible dans cet être; activité qui est contradictoire avec la passivité de la matière; donc les anciens, & les modernes, qui à leur exemple veulent que la matière soit un

Chap. principe nécessaire & passif, tombent dans une
XIII. contradiction manifeste.

43-44

43. Mais il est évident que l'intelligence & la puissance ne sont contradictoires ni entr'elles, ni avec l'existence nécessaire; donc l'être nécessaire, qui a nécessairement tout ce qu'il peut avoir, a une intelligence, & une puissance infinie. Il a de même tous les attributs qui ne renferment point l'idée de limite ou de négation: car ils sont tous possibles tant en eux même que l'un par rapport à l'autre. Si l'être nécessaire étoit privé de quelqu'un de ces attributs, il le seroit ou par l'effet d'un autre être, & l'être nécessaire seroit dépendant; ou parce que cet attribut seroit en contradiction avec l'existence nécessaire, & il n'y a que les négations. (*) qui lui soient contradictoires; ou parce que l'être nécessaire se seroit lui même dépouillé de cet attribut, ce qui est manifestement absurde.

44. En peu de mots, l'être absolument nécessaire est absolument simple; (**) autrement il auroit des parties ou des notions distinctes, qui pourroient être jointes ou séparées; & tout être qui a des parties séparables, ou dont l'essence ten-

(*) Je parle toujours des vraies négations, non des négations grammaticales.

(**) C'est à dire, il n'a aucune partie, & son essence renferme une seule notion. J'appelle métaphysiquement simples les êtres qui ne sont pas étendus, mais dont l'essence renferme plusieurs notions: & physiquement simples ceux qui sont étendus, & qui ne peuvent pas être divisés actuellement par les forces de la nature. L'être nécessaire est absolument simple; notre âme est métaphysiquement simple; & l'atome est physiquement simple.

ferme des notions qui peuvent ne pas être ensemble, n'existe pas nécessairement. Au contraire l'être absolument simple existe nécessairement; car il est possible, puisque son essence ne consiste qu'en une seule notion, & qu'une seule notion ne peut renfermer aucune contradiction. Si l'être absolument simple n'existoit pas nécessairement, il pourroit exister, parce qu'il est possible; il pourroit aussi ne pas exister, parce qu'il n'existe pas nécessairement. L'idée de possibilité & l'idée d'existence seroient donc deux idées réellement distinctes, & la première pourroit se trouver sans la seconde; ainsi l'être dans lequel ces deux idées se trouveroient réunies, ne seroit pas absolument simple: donc l'être absolument simple seroit possible, on l'a prouvé, & dans le même temps il seroit impossible, puisqu'il ne pourroit pas exister sans cesser d'être absolument simple.

De plus, ce qui peut exister & n'existe pas, est contingent; l'être nécessaire est possible; s'il n'existoit pas il seroit contingent; c'est à dire il seroit & ne seroit pas l'être nécessaire.

Si la possibilité de cet être ne suffisoit pas pour lui donner l'existence, il seroit possible & impossible en même temps. Il seroit possible, par la supposition & par les preuves alléguées. Il seroit impossible, car il ne pourroit pas tirer son existence d'ailleurs, & il ne l'auroit pas de lui-même.

La supposition que l'être absolument simple n'existe pas nécessairement, mène par un petit

Chap. nombre de conséquences claires & indubitables à
 XIII. une contradiction dans les termes: donc cette
 44-46 supposition est fautive & impossible.

45. Si l'on objectoit que l'idée d'existence nécessaire n'est pas une notion unique, qu'elle en renferme deux, celle d'existence, & celle de nécessité; je répondrais que je parle des notions qui peuvent se réaliser. L'idée d'existence en général ne peut pas être réalisée. L'existence de tout ce qui existe, est ou nécessaire ou contingente. La notion d'existence nécessaire est une & simple, aussi bien que celle d'existence contingente.

46. Ainsi, bien loin que l'idée de cette divinité soit la négation d'absolument toutes les idées que les hommes sont capables de se former (Part. II. pag. 121.), elle est l'affirmation de l'idée la plus réelle, qui est celle de l'existence nécessaire; idée que les hommes sont certainement capables d'avoir, puisque l'Auteur admet l'existence d'un être nécessaire. Il est démontré que cet être est nécessairement simple & sans parties; donc quand même la spiritualité ne seroit en effet que la négation de la corporéité (Part. I. pag. 121.), on ne pourroit pas nier l'existence de Dieu. En disant que ce Dieu est un être spirituel ce n'est pas nous dire qu'on ne sait pas ce qu'il est, puisqu'on dit que c'est l'être nécessaire qui n'est pas & ne peut pas être étendu. •

L'idée de Dieu n'est point abstraite, car elle ne convient qu'à un seul être; elle n'est point formée par l'assemblage des perfections qui se trou-

vent dans d'autres êtres; parce qu'elle est l'idée Chap.
de l'être simple, & parce que l'*aféité* ne se trouve XIII.
dans aucun autre être. Elle est sentie, car sen- 46.
tir l'effet & sentir la cause c'est la même chose,
comme être fils & avoir un pere.

CHAPITRE XIV.

De la Religion, de la Morale, du Suicide &c.

I. **P**uisque Dieu existe, & puisque les hom- Chap.
mes peuvent aisément se convaincre de son existencé & de quelques uns de ses attributs, XIV.
les hommes doivent le reconnoître comme Dieu, 1.
c'est à dire, comme le seul être qui existe par lui
même, comme l'être parfait, comme l'auteur de
toutes choses. Car, *s'il existe un Dieu, c'est à
dire, un être (*) dont nous dépendons, & qui
par conséquent a des rapports avec nous, pour-
quoi ne lui rendrions nous pas un culte* (Part. II.
de pag. 224. note) *Si le sage chérit les vœux
bienfaisans* (Part. I. pag. 245.) *Si un arbre mé-
rite notre affection quand il produit des fruits doux
& une ombre favorable* (Part. I. pag. 246.); à
plus forte raison le sage doit-il son amour & sa re-
connoissance à l'Être suprême qui est la source de
tous les biens.

(*) L'Auteur dit *dont nous n'avons aucune idée*. On a fait
voir le contraire.

Chap. 2. Voilà l'origine de la religion naturelle,
 XIV. qui, au contraire de ce que dit l'Auteur (Part. II.
 2.3. de pag. 211.), est très naturelle, ou fondée sur la
 raison. Elle a des principes sûrs ; & ceux qui
 la professent, sont nécessairement toujours d'ac-
 cord dans leurs opinions sur la Divinité & sur
 la conduite qui en découle. Il est vrai que notre
 système fondé dans l'origine sur un Dieu sage,
 intelligent, dont la bonté ne peut jamais se dé-
 mentir, dès que les circonstances viennent à chan-
 ger, peut se convertir en fanatisme & en supersti-
 tion ; car ce système, comme tous les autres,
 médité successivement par des Entoussiastes de diffé-
 rent caractères, peut éprouver des variations con-
 tinuelles, & se départir très promptement de sa
 simplicité primitive (réelle & non prétendue).
 Mais en elle même, la religion naturelle n'est
 point faite pour se corrompre & pour dégénérer.

3. Dès que l'homme reconnoîtra une puis-
 sance suprême, sur laquelle son esprit éclairé fixe
 invariablement ses idées, dès qu'il osera consulter
 sa raison relativement à cette puissance, dont il
 ressent continuellement les effets, il est impossi-
 ble qu'il s'égare, & que sa conduite varie. La
 Divinité est pour tous les hommes de bon sens,
 douée d'intelligence, de sagesse, de puissance,
 & de bonté, en un mot remplie de perfections
 infinies. Convaincus de sa Providence bienfai-
 sante, ils trouvent des rapports particuliers en-
 tre l'être suprême & l'espèce humaine ; & tous
 trouvent les mêmes rapports, parce qu'ils ont

tous le même fond de raison qui trouve les mêmes attributs, soit à Dieu, soit aux hommes.

Chap.
XIV.
3.6.

4. Quand même l'homme seroit une machine, dès qu'il est intelligent, cette machine ne peut pas s'empêcher de reconnoître l'existence de Dieu, & les rapports qui sont entre Dieu & les hommes.

Mais la vérité force l'Auteur même d'avouer que l'homme n'est pas une machine, qu'il a de l'activité, que si son ame ne se détermine que par le motif le plus fort, elle se détermine elle-même, & n'est pas entraînée par le motif comme le bal-
fin d'une balance par le poids prépondérant. Ce sont des nouveaux rapports de l'homme avec Dieu. L'homme doit faire hommage à son créateur de son intelligence, & de son activité; il ne doit en faire usage que pour se conformer aux vues de leur Auteur.

5. Par où on voit combien il est facile de répondre à l'Auteur qui demande (Part. II, pag. 195.) Qu'en peut-il résulter pour l'espèce humaine même en lui supposant (à Dieu) de l'intelligence & des vues? Une intelligence universelle, dont les vues doivent s'étendre à tout ce qui existe, peut-elle avoir des rapports plus directs & plus intimes avec l'homme qui n'est qu'une portion insensible du grand tout?

6. Si l'intelligence universelle doit s'étendre sur tout ce qui existe, elle doit les étendre au genre humain.

Chap. *Plus directes & plus intimes*; je ne puis
 XIV. pas deviner quel est l'autre terme de cette compa-
 6. 7. raison; si c'est, plus que si l'ouvrier du monde
 n'étoit pas intelligent; je réponds oui; s'il est in-
 telligent nous lui devons nos hommages & notre
 reconnaissance, qu'on ne doit point à un être
 déstitué d'intelligence.

*Est-ce donc pour réjouir les insectes & les
 fourmis de son jardin que le monarque de l'uni-
 vers a construit & embelli sa demeure? C'est pour
 faire ce que ses attributs exigeoient de lui. Se-
 tons-nous plus à portée de connoître ses projets,
 de deviner son plan, de mesurer sa sagesse avec
 nos foibles yeux, & pourrons-nous juger ses
 œuvres d'après nos vues rétrécies?* (pag. 196.)
 Si le monde étoit l'effet d'une cause sans intelli-
 gence; nous saurions qu'elle n'a ni plan ni sa-
 gesse. Comme il est l'effet d'une intelligence,
 nous devinons son plan, & nous mesurons sa sa-
 gesse autant que le comporte la mesure de raison
 qu'il nous a donnée; c'est assez.

7. *Les effets bons ou mauvais, favorables ou in-
 férieurs à nous mêmes, que nous imaginerons partir de sa
 toute-puissance & de sa providence, en seront-ils moins
 des effets nécessaires de sa sagesse, de sa justice, de ses
 décrets éternels?* (p. 196.) Non; mais cette nécessité
 n'est pas absolue & primitive, elle est dérivée. Dans
 ce cas pouvons-nous supposer qu'un Dieu si sage, si juste,
 si intelligent, changera son plan pour nous? Vaincu par
 nos prières & nos hommages serviles reformera-t-il pour
 nous plaire ses arrêts immuables? Osera-t-il aux êtres

leurs essences & leurs propriétés? Abrogera-t-il par des Chap. miracles les loix éternelles d'une nature dans lesquelles XIV. ou admire sa sagesse & sa bonté? Fera-t-il qu'en notre 7. 8. faveur le feu cesse de brûler quand nous en approcherons de trop près? Fera-t-il que la fièvre ou la goutte cessent de nous tourmenter quand nous aurons amassé les humeurs dont ces infirmités sont les suites nécessaires? Empêchera-t-il qu'un édifice qui tombe en ruine, ne nous écrase de sa chute quand nous passerons à côté de lui? Nos vains cris & les supplications les plus ferventes empêcheront-ils que notre patrie soit malheureuse quand elle sera dévastée par un conquérant ambitieux ou gouvernée par des tyrans qui l'oppriment?

8. Si cette intelligence infinie est toujours forcée de donner un libre cours aux événemens que sa sagesse a préparés; si rien n'arrive dans ce monde que d'après ses desseins impénétrables, nous n'avons rien à lui demander; nous serions des insensés de nous y opposer; nous ferions une injure à sa prudence si nous voulions la régler. L'homme ne doit pas se flatter d'être plus sage que son Dieu, de pouvoir l'engager à changer de volontés; de pouvoir le déterminer à prendre d'autres voies que celles qu'il a choisies pour accomplir ses décrets; un Dieu intelligent ne peut avoir pris que les mesures les plus justes & les moyens les plus sûrs pour parvenir à son but; s'il pouvoit en changer, il ne pourroit être appelé ni sage, ni immuable, ni prévoyant. Si Dieu pouvoit suspendre un instant les loix qu'il a lui-même fixées, s'il pouvoit changer quelque chose à son plan, c'est qu'il n'auroit point prévu les motifs de cette sus-

Chap. *pension ou de ce changement ; s'il n'a point fait entrer*
 XIV. *ces motifs dans son plan, c'est qu'il ne les a point pré-*
 8. 9. *vus ; s'il les a prévus sans les faire entrer dans son plan,*
c'est qu'il ne l'a point pu. Ainsi, de quelque façon
qu'on s'y prenne, les vœux que les hommes adressent à
la Divinité & les différents cultes qu'ils lui rendent,
supposent toujours qu'ils croient avoir à faire à un être
peu sage, peu prévoyant, capable de changer, ou qui
malgré sa puissance ne peut faire ce qu'il veut ou ce qui
conviendrait aux hommes, pour lesquels on prétend né-
anmoins qu'il a créé l'univers. (pag. 196. 197.) Si
c'est lui qui établit les loix de la nature ; si c'est lui qui
donne aux êtres leurs essences & leurs propriétés ; si
tout ce qui se fait est la preuve & le fruit de sa Provi-
dence infinie & de sa sagesse profonde, à quoi bon lui
adresser des vœux ? Le prions-nous de changer en notre
faveur le cours invariable des choses ? Pourroit-il, quand
même il le voudroit, anéantir ses décrets immuables ou
revenir sur ses pas ? Exigerons-nous que pour nous plai-
re il fasse agir les êtres d'une façon opposée à l'essence
qu'il leur donne ? Peut-il empêcher qu'un corps dur par
sa nature, tel qu'une pierre, ne blesse en tombant un
corps frêle, tel qu'est la machine humaine dont l'essence
est de sentir ? (Part. II. pag. 226. 227.)

9. La prière élève & purifie l'âme. Elle
 est une marque de notre dépendance, une suite
 d'une relation très réelle. Dans nos prières
 nous nous soumettons aux décrets de Dieu, &
 nous disons que sa volonté soit faite. Si Dieu
 prévoit les futurs contingens, il a prévu nos
 prie-

prieres & dirigé son plan en conformité. Si Dieu Chap.
ne prévoit pas les futurs contingens, son plan est, XIV.
quand il veut nous exaucer, de se conformer à 9. 10.
nos prieres; c'est ce qu'il peut exécuter sans abro-
ger *les loix éternelles d'une nature dans lesquelles*
on admire sa sagesse & sa bonté; (pag. 196.) il
suffit qu'il dirige les causes secondes, qu'il se ser-
ve de ces mêmes loix. Comment savez-vous
que les prieres ne sont pas au nombre *des mesures*
les plus justes & des moyens les plus sûrs que
Dieu a pris pour parvenir à son but? *Les vœux*
que les hommes adressent à la Divinité & les
différens cultes qu'ils lui rendent supposent tou-
jours que l'homme sent sa dépendance de la Di-
vinité, & qu'il a assez de raison pour juger qu'il
doit témoigner sa reconnoissance à son bien-
faiteur.

10. Ne nous laissons pas de répondre aux
questions que l'Auteur ne se lasse pas de faire.
Si Dieu est infiniment bon quelle raison aurions-
nous de le craindre? (Part. II. pag. 298.) Nous
craignons la justice, & cette crainte nous détour-
ne du mal. *S'il est infiniment sage, de quoi*
nous inquiéter sur notre sort? Aussi la religion
nous ordonne de n'être pas inquiets de notre sort,
& de nous soumettre tranquillement aux décrets
de la Providence. *S'il fait tout, pourquoi l'a-*
vertir de nos besoins & le fatiguer de nos prieres?
On a mille fois répondu à ce pourquoi? *S'il est*
par tout, pourquoi lui élever des temples? Pour
nous, afin que les hommes en société aient un

Chap. lieu où ils puissent rendre en commun leurs hommages à l'auteur de la société. Il n'est aucun homme religieux qui ne prie Dieu hors des temples. *S'il est le maître de tout, pourquoi lui faire des sacrifices & des offrandes ? Précisément pour marquer que nous le reconnoissons pour le maître de tout. S'il est juste, comment croire qu'il punisse des créatures qu'il a remplies de faiblesses ? Parce que ces créatures n'ont pas fait usage des secours qu'il leur avoit accordé pour surmonter leurs faiblesses ; parce que la punition est une suite nécessaire & naturelle des mauvaises actions. Ne voudriez-vous pas aussi que Dieu eût fait l'homme incapable de honte & de remords ? S'il est tout-puissant comment l'offenser, comment lui résister ? On ne l'offense point, on ne lui résiste point.*

II. Je conclus que la religion naturelle a des principes sûrs, & que ceux qui la professent sont nécessairement dans l'impossibilité de varier dans leurs opinions sur la Divinité & sur la conduite qui en découle, (Part. II. pag. 217.) tant qu'ils suivent la raison.

12. De ce que l'homme doit à Dieu toutes ses facultés, il en résulte que le Décidole est encore moins que le Fataliste en droit d'être vain de ses propres talens, ou de ses vertus (Part. I. pag. 244.) Si le Fataliste s'imagine que ces qualités ne sont que des suites de son organisation naturelle, modifiée par des circonstances qui n'ont nullement dépendu de lui, l'homme religieux fait

que ces qualités sont autant de dons de l'être su-^{Chap.}
prême, qui règle l'organisation & dirige les cir-^{XIV.}
constances comme il le trouve à propos. *Il n'au-*^{12. 13.}
ra ni haine ni mépris pour ceux que Dieu, non
la nature & les circonstances n'auront point fa-
vorisé comme lui, non seulement parce que les
hommes ne se sont pas faits eux mêmes, mais
aussi parce que tous les hommes sont créatures du
même Dieu. L'homme religieux ne méprisera
pas le stupide, il plaindra le coupable & reser-
vera sa haine pour le crime. C'est l'homme ré-
ligieux bien plus que le fataliste qui doit être hum-
ble & modeste par principe; n'est-il pas forcé de
reconnoître qu'il ne possède rien qu'il n'ait reçu?

13. La religion nous crie avec l'Auteur, oc-
cupons-nous de notre bonheur réel; profitons des
biens qui nous sont accordés; travaillons à les
multiplier en diminuant le nombre de nos erreurs;
soumettons-nous aux maux que nous ne pouvons
pas éviter (Part. II. pag. 290.). Mais elle ajou-
te, notre bonheur réel consiste à nous conformer
à la nature dans laquelle paroît toujours le doigt
de Dieu. Profitons avec reconnoissance des biens
qui nous sont accordés; soumettons-nous aux
maux que nous ne pouvons pas éviter, parce qu'il
nous arrivent par la permission d'un Dieu très bon
& très sage. Ce n'est pas une fausse persuasion,
c'est une vérité également certaine & consolante
que dans les vues d'une providence bienfaisante
les calamités sont nécessaires pour conduire les
hommes à une plus grande félicité (Part. II. pag.

Chap. 208.). *L'homme ne souffre que pour son bien ;*

XIV. & cette proposition n'est point ridicule. Men-
13-15. tor parloit très sagement quand il déplorait le
sort des Souverains que l'adversité n'avoit pas in-
truits ; & l'Auteur avoue que le mal nous est né-
cessaire pour goûter le bien.

14. Il est vrai que la nature nous dit, o
vous qui d'après l'impulsion que je vous donne,
tendez vers le bonheur dans chaque instant de vo-
tre durée, ne résistez pas à ma loi souveraine.
Travaillez à votre félicité ; jouissez sans crainte,
soyez heureux ; vous en trouverez les moyens
écrits dans votre cœur (Part. II. p. 401.). Mais
la nature de l'Athée lui dit qu'il n'a d'autre in-
térêt que de jouir du présent ; que tous les hom-
mes ne pouvant pas être heureux de la même ma-
nière, ce qui fait le bonheur de l'un ne fait pas
toujours le bonheur de l'autre ; que dans les hom-
mes la diversité des tempéramens est la source na-
turelle & nécessaire de la diversité de leurs pas-
sions, de leurs goûts, de leurs idées de bonheur
(Part. I. pag. 183.).

La nature crie donc à chaque Athée, pour
obtenir ce qui constitue votre bonheur, vous
n'avez qu'à consulter vos passions ; ce sont les
moyens d'être heureux qui sont écrits dans vo-
tre cœur.

15. La religion aussi exhorte l'homme à
être heureux ; mais elle enseigne que les moyens
de l'être sont plus écrits dans son entendement
que dans son cœur ; qu'il doit réprimer les mou-

vemens de son cœur quand ils ne sont pas d'accord ^{Chap.}
avec les préceptes de la raison, qui ordonne qu'on ^{XIV.}
respecte les volontés de l'Auteur de toute chose ^{15. 16.}
telles qu'elle nous les montre; que cet être infini-
ment bon & sage n'a créé tant de choses utiles
& agréables à l'homme qu'afin qu'il en jouisse;
mais qu'il n'a attaché la faimée, le dégoût, les
maladies à l'abus des choses les plus agréables, les
plus nécessaires même, qu'afin que l'homme soit
modéré dans ses jouissances; que Dieu n'a lié le
plaisir le plus pur & le plus durable à l'exercice
de nos facultés, qu'afin que nous les perfection-
nions; qu'il n'a voulu que les facultés & les ta-
lens d'un homme fussent utiles aux autres, qu'a-
fin que chacun en fasse usage pour le bien des au-
tres; qu'il faut donc qu'ils vivent en société.

16. Les loix sont le soutien de toute socié-
té. Mais les loix sans la conscience n'arrêtent,
tout au plus, que les mains, & ne les arrêtent
pas toujours. Les grands ont peu à craindre des
loix; les souverains n'ont & ne doivent avoir rien
à craindre dans ce monde; & tout homme qui n'a
rien à craindre, devient bientôt méchant. (Part.
I. pag. 145.). Sans la religion la crainte est
le seul obstacle que la société puisse opposer aux
passions de ses chefs. (Part. I. pag. 145.); &
elle ne peut faire usage de cet obstacle sans rébel-
lion. D'ailleurs les coupables peuvent se souf-
traire à la crainte, soit par la force qui repousse
les dangers, soit par la ruse qui cache le crime
sous une obscurité impénétrable. Il est vrai que

Chap. *si les mauvaises actions sont cachées, nous savons*
 XIV. *qu'il est rare qu'elles puissent l'être toujours*
 16. 17. (Part. I. pag. 237.). Mais nous savons aussi que
 chacun se flatte d'être du petit nombre qui a l'ad-
 dresse ou le bonheur de tenir toujours ses crimes
 cachés.

17. On dit que la nature crie à l'homme en so-
 ciété, *sois heureux ô homme! la nature t'y convie,*
mais souviens-toi que tu ne peux l'être tout seul; j'in-
vite au bonheur tous les mortels, ainsi que toi; ce n'est
qu'en les rendant heureux que tu le seras toi-même....
Que l'humanité sensible t'intéresse au sort de ton semblable;
que ton cœur s'attendrisse sur les infortunes des autres;
que ta main généreuse s'ouvre pour secourir le malheu-
reux que son destin accable; songe qu'il peut un jour
t'accabler ainsi que lui; reconnais donc que tout infortu-
né a droit à tes bienfaits. Effuie sur-tout les pleurs de
l'innocence opprimée; que les larmes de la vertu dans
la détresse soient recueillies dans ton sein; que la douce
chaleur de l'amitié sincère échauffe ton cœur honnête;
que l'estime d'une compagne chérie te fasse oublier les
peines de la vie; sois fidelle à sa tendresse, qu'elle soit
fidelle à la tienne; que sous les yeux de parens unis
et vertueux tes enfans apprennent la vertu; qu'après avoir
occupé ton âge mûr, ils rendent à ta vieillesse les soins
que tu auras donnés à leur enfance imbecille.

Sois juste, parce que l'équité est le soutien du gen-
re humain. Sois bon, parce que la bonté enchaîne tous
les cœurs. Sois indulgent, parce que foible toi-même
tu vis avec des êtres aussi foibles que toi. Sois doux,

*parce que la bonté attire l'affection. Sois reconnoissant, Chap. 2
parce que la reconnoissance alimente & nourrit la bonté. XIV.
Sois modeste, parce que l'orgueil révolte des êtres épris, 17.
d'eux mêmes. Pardonne les injures, parce que la ven-
geance éternise les haines. Fais du bien à celui qui t'ou-
trage, afin de te montrer plus grand que lui, & de
t'en faire un ami. Sois retenu, tempéré, chaste, &
parce que la volupté, l'intempérance, & les autres ex-
cès détruiront ton être & te rendront méprisable.*

*Sois citoyen, parce que ta patrie est nécessaire à
tes plaisirs, à ton bien-être. Sois fidelle & soumis à
l'autorité légitime, parce qu'elle est nécessaire au main-
tien de la société qui t'est nécessaire à toi même. Obéis
aux loix, parce qu'elles sont l'expression de la volonté
publique à laquelle ta volonté particulière doit être sub-
ordonnée. Défends ton pays, parce que c'est lui qui te
rend heureux, & qui renferme tes biens, ainsi que
tous les êtres les plus chers à ton cœur. Ne souffre point
que cette mere commune de toi & de tes concitoyens
tombe dans les fers de la tyrannie, parce que pour lors
elle ne seroit plus qu'une prison pour toi. Si ton injuste
patrie te refuse le bonheur; si soumise au pouvoir injuste,
elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence;
ne la trouble jamais.*

*En un mot sois homme; sois un être sensible &
raisonnable; sois époux fidelle, père tendre, maître
équitable; citoyen zélé; travaille à servir ton pays par
tes forces, tes talents, ton industrie, tes vertus. Fais
part à tes associés des dons que la nature t'a faits; ré-
pands le bien être, le contentement, & la joie sur tous*

*Chap. si les mauvaises actions sont cachées, nous savons
XIV. qu'il est rare qu'elles puissent l'être toujours
16. 17. (Part. I. pag. 237.). Mais nous savons aussi que
chacun se flatte d'être du petit nombre qui a l'ad-
resse ou le bonheur de tenir toujours les crimes
cachés.*

17. On dit que la nature crie à l'homme en so-
ciété, *sois heureux ô homme! la nature t'y convie,
mais souviens-toy que tu ne peux l'être tout seul; j'in-
vite au bonheur tous les mortels, ainsi que toi; ce n'est
qu'en les rendant heureux que tu le seras toi-même....
Que l'humanité sensible t'intéresse au sort de ton semblable;
que ton cœur s'attendrisse sur les infortunes des autres;
que ta main généreuse s'ouvre pour secourir le malheu-
reux que son destin accable; songe qu'il peut un jour
t'accabler ainsi que lui; reconnois donc que tout infortu-
né a droit à tes bienfaits. Essuie sur-tout les pleurs de
l'innocence opprimée; que les larmes de la vertu dans
la détresse soient recueillies dans ton sein; que la douce
chaleur de l'amitié sincère échauffe ton cœur honnête;
que l'estime d'une compagne chérie te fasse oublier les
peines de la vie; sois fidelle à sa tendresse, qu'elle soit
fidelle à la tienne; que sous les yeux de parens unis
et vertueux tes enfans apprennent la vertu; qu'après avoir
occupé ton âge mûr, ils rendent à ta vieillesse les soins
que tu auras donnés à leur enfance imbecille.*

*Sois juste, parce que l'équité est le soutien du gen-
re humain. Sois bon, parce que la bonté enchaîne tous
les cœurs. Sois indulgent, parce que foible toi-même
tu vis avec des êtres aussi foibles que toi. Sois doux,*

parce que la bonté attire l'affection. Sois reconnaissant, Chap. 2
 parce que la reconnaissance alimente & nourrit la bonté. XIV.
 Sois modeste, parce que l'orgueil révolte des êtres épris 17.
 d'eux mêmes. Pardonne les injures, parce que la ven-
 geance éternise les haines. Fais du bien à celui qui t'ou-
 trage, afin de te montrer plus grand que lui, & de
 t'en faire un ami. Sois retenu, tempéré, chaste,
 parce que la volupté, l'intempérance, & les autres ex-
 cès détruiront ton être & te rendront méprisable.

Sois citoyen, parce que ta patrie est nécessaire à
 tes plaisirs, à ton bien-être. Sois fidelle & soumis à
 l'autorité légitime, parce qu'elle est nécessaire au main-
 tien de la société qui t'est nécessaire à toi même. Obéis
 aux loix, parce qu'elles sont l'expression de la volonté
 publique à laquelle ta volonté particulière doit être sub-
 ordonnée. Défends ton pays, parce que c'est lui qui te
 rend heureux, & qui renferme tes biens, ainsi que
 tous les êtres les plus chers à ton cœur. Ne souffre point
 que cette mere commune de toi & de tes concitoyens
 tombe dans les fers de la tyrannie, parce que pour lors
 elle ne seroit plus qu'une prison pour toi. Si ton injuste
 patrie te refuse le bonheur; si soumise au pouvoir injuste,
 elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence;
 ne la trouble jamais.

En un mot sois homme; sois un être sensible &
 raisonnable; sois époux fidelle, père tendre, maître
 équitable; citoyen zélé; travaille à servir ton pays par
 tes forces, tes talents, ton industrie, ses vertus. Fais
 part à tes associés des dons que la nature t'a faits; ré-
 pands le bien-être, le contentement, & la joie sur tous

Chap. ceux qui s'approchent : que la sphère de tes actions ren-
 XIV. due vivante par tes bienfaits, réagisse sur toi-même ;
 17. 18. sois sûr que l'homme qui fait des heureux, ne peut être
 lui même malheureux. En te conduisant ainsi, quel-
 que soient l'injustice, & l'aveuglement des êtres avec
 qui ton sort te fait vivre, tu ne seras jamais totale-
 ment privé des récompenses qui te sont dues ; nulle force
 sur la terre ne pourra du moins te ravir le contentement
 intérieur, cette source la plus pure de toute félicité ;
 tu rentreras à chaque instant avec plaisir en toi même ;
 tu ne trouveras au fond de ton cœur ni honte, ni ter-
 reurs, ni remords ; tu t'aimeras ; tu seras grand à tes
 yeux ; tu seras chéri, tu seras estimé de toutes les âmes
 honnêtes, dont le suffrage vaut bien mieux que celui
 de la multitude égarée. Cependant si tu portes tes re-
 gards au dehors, des visages contents t'exprimeront la
 tendresse, l'intérêt, le sentiment. (Part. II. pag. 402.
 403. 404. 405.)

18. Mais selon le même interprète de la
 nature, (Part. I. pag. 202. 203.) elle crie à
 l'ambitieux ; on veut que tu résiste à ta passion :
 ne t'a-t-on pas sans cesse répété que le rang, les
 honneurs, le pouvoir sont des avantages desira-
 bles ? N'as-tu pas vu tes concitoyens les envier,
 les grands de ton pays tout sacrifier pour les ob-
 tenir ? Dans la société où tu vis n'es-tu pas for-
 cé de sentir que si tu es privé de ces avantages,
 tu dois t'attendre à languir dans le mépris & à
 ramper sous l'oppression ? A l'avare, on te dé-
 fend d'aimer l'argent & de chercher les moyens

d'en d'acquérir : eh ! tout ne te dit-il pas dans ce Chap. monde *que l'argent est le plus grand des biens,* XIV. *qu'il suffit pour rendre heureux ? Dans le pays* 18 *que tu habites, ne vois-tu pas tous tes concitoyens avides de richesses, & peu scrupuleux sur les moyens de se les procurer ? Dès qu'ils se sont enrichis par les voies que la morale blâme, ne sont-ils pas chéris, considérés, respectés ? De quel droit t'est-il donc défendu d'amasser des trésors par quelque moyen que ce soit ? Veut-on donc que tu renonce au bonheur ? Au voluptueux, on prétend que tu résiste à tes penchans : mais es-tu le maître de ton tempérament, qui sans cesse te sollicite aux plaisirs ? On appelle tes plaisirs honteux ; mais dans la nation où tu vis, tu vois les hommes les plus déréglés jouir souvent des rangs les plus distingués ; tu ne vois rougir de l'adultère que, tout au plus, l'époux qu'on outrage ; tu vois les hommes faire trophée de leurs débauches & de leur libertinage. A l'homme colere, on te conseille de mettre un frein à tes emportemens, & de résister au desir de te vanger : mais tu ne peux vaincre ta nature ; & d'ailleurs dans la société tu serois infailliblement déshonoré si tu ne lavois dans le sang de ton semblable les injures que tu en reçois. Travaillez donc tous à votre félicité : jouissez sans crainte ; vous en trouverez les moyens écrits dans votre cœur ; vous n'avez qu'à consulter vos passions. Pour être heureux fermez votre cœur à l'amitié, à l'humanité même, s'il le faut. Soyez injustes, lors-*

Chap. que l'injustice est nécessaire pour vous mener aux
 XIV. honneurs, aux richesses, aux plaisirs. Renon-
 18-19. cez à la qualité de citoyens, lorsqu'elle est un ob-
 stacle au succès de vos vœux. Opprimez cette
 mere commune de vous & de vos concitoyens,
 lorsque vous pouvez vous en rendre les maîtres.
 Ne vous mettez pas en peine du jugement des au-
 tres hommes, lorsqu'ils ne peuvent pas vous nuire;
 & soyez persuadés que les terreurs & les remords
 se taisent toujours devant les avantages du crime
 heureux.

19. Dans les principes des fatalistes *ce n'est point comme créatures d'un Dieu que nous sommes tenus de remplir les devoirs de la morale; c'est comme hommes, comme des êtres sensibles vivants en société & cherchant à se conserver dans une existence heureuse, que la morale nous oblige.* (Part. II. pag. 347. 348.). Dans les principes des hommes religieux c'est comme hommes, comme êtres sensibles & vivans en société, & de plus comme créatures d'un Dieu, que nous sommes tenus de remplir les devoirs de la morale. *Soit qu'il existe un Dieu, soit qu'il n'en existe point, nos devoirs seront les mêmes, par rapport à nous & aux autres hommes; & notre nature consultée nous prouvera que le vice est un mal & que la vertu est un bien réel.* (p. 348.). Mais les motifs de suivre les préceptes de cette morale, d'éviter le vice, & de pratiquer la vertu, ne seront pas les mêmes; nous avons celui de remplir nos devoirs par rapport à Dieu, outre notre

avantage : & le seul motif qui dirige la conduite de l'Athée, est son intérêt présent. En effet le résultat de la longue leçon que l'Auteur met dans la bouche de la nature, même lorsqu'elle dit, *j'approuve tes plaisirs, lorsque sans te nuire à toi même, ils ne sont pas funestes à tes frères que j'ai rendus nécessaires à ton propre bonheur;* (Part. II. pag. 402.), est que chaque homme se fasse le centre de tout, qu'il rapporte tout à soi-même, qu'il se souvienne qu'il n'a d'autre règle de conduite, d'autre motif de ses actions que son avantage particulier.

20. Il suffit de méditer l'essence d'un être sensible, intelligent, raisonnable (Part. II. p. 234.) pour trouver des règles sûres qui dirigent nos actions, non pour trouver des motifs de modérer ses passions, de résister à des penchans vicieux, de fuir les habitudes criminelles, de se rendre utile & cher à des êtres dont on a un besoin continu. Ce sont ces motifs que la religion fournit; quoiqu'elle avoue que la morale est fondée sur l'essence de l'homme vivant en société (Part. II. pag. 247.); que l'homme a des besoins, que la société n'est faite que pour lui faciliter les moyens de les satisfaire, que le gouvernement doit avoir pour objet le bonheur & le maintien de cette société.

21. Cependant je suis bien éloigné de soutenir qu'un Athée ne peut avoir aucune vertu; j'avoue que s'il s'est trouvé des Athées qui aient nié la distinction du bien & du mal, ou qui aient

Chap. osé sapper le fondement de toute morale, nous
 XIV. devons en conclure que sur ce point ils ont très
 21. 22. mal raisonné, qu'ils n'ont point connu la nature
 de l'homme, ni la vraie source de ses devoirs
 (Part. II. pag. 348.) Je sais que l'Athée ne nie
 pas & ne peut nier son existence propre, ni celle
 des êtres semblables à lui dont il se voit entouré;
 il ne peut douter des rapports qui subsistent en-
 tr'eux & lui; il ne peut point douter de la né-
 cessité des devoirs qui découlent de ces rapports;
 il ne peut donc point douter des principes de la
 morale, en tant qu'elle n'est que la science des
 rapports subsistans entre les êtres vivans en so-
 ciété. (Part. II. pag. 342.) Il faut qu'il recon-
 noisse qu'il y a de la différence entre les actions
 des hommes, & que la distinction du bien & du
 mal (pour ce qui regarde le genre humain) ne
 dépend nullement ni des conventions des hommes,
 ni des idées que l'on peut avoir sur la divinité,
 ni des récompenses ou des châtimens qu'elle pré-
 pare dans une autre vie (Part. II. pag. 349.)

22. Ne nions pas qu'un Athée qui raisonne-
 roit avec justesse, devroit se sentir bien plus intéressé
 qu'un autre à pratiquer les vertus auxquelles son
 bien-être se trouve attaché dans ce monde: si ses
 vues ne s'étendent pas au-delà des bornes de son
 existence présente, il doit au moins desirer de
 voir couler ses jours dans le bonheur & dans la
 paix. Tout homme qui dans le calme des pas-
 sions se repliera sur lui-même, sentira que son
 intérêt l'invite à se conserver, que sa félicité de-

mande qu'il prenne les moyens nécessaires pour Chap.
jouer paisiblement d'une vie exempte d'allarmes XIV.
& de remors. (Part. II. pag. 349. 350.) 22-24.

23. Mais l'Auteur ne fait pas attention que l'Achéé qui fait imposer silence aux remords, & on n'y parvient que trop aisément, qui voit que la vertu le mène au malheur, ce qui n'arrive que trop souvent, n'a aucun motif pour être vertueux. Si donc Marius ne peut être heureux qu'en faisant périr ses ennemis; Vespasien qu'en amassant des trésors; Tibère qu'en opprimant l'innocence & en se livrant aux débauches les plus honteuses, qu'ils renoncent à l'humanité, à la générosité, à la tempérance. *Si l'homme d'après sa nature est forcé de désirer son bien être, il est forcé d'en aimer les moyens: il seroit inutile, & peut être injuste de demander à un homme d'être vertueux s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux. Dès que le vice le rend heureux, il doit aimer le vice.* (Part. I. pag. 152.)

24. L'Auteur ne niera point ni que la vertu mène quelquefois au malheur, ni qu'on puisse imposer silence aux remords: lui qui dit (Part. I. pag. 151.) *Pour que l'homme fût vertueux, il faudroit qu'il trouvât des avantages à pratiquer la vertu. Il faudroit pour cela que l'éducation lui donnât des idées raisonnables, que l'opinion publique & l'exemple lui montrassent la vertu comme l'objet le plus digne d'estime; que le gouvernement la récompensât fidèlement, que la gloire l'accompagnât toujours, que le crime ou le vice fussent constamment méprisés & punis: & pag. 238:*

Chap. Dans une société dépravée les remors ne s'existent point, XIV. on bientôt ils disparaissent; car dans toutes leurs actions 2. 25. c'est toujours les jugemens de leurs semblables que les hommes sont forcés d'encourager. Nous n'avons jamais ni honte ni remors des actions que nous voyons approuvées ou pratiquées par tout le monde. Sous un gouvernement corrompu, des ames cruelles, acides, & mercenaires ne rougissent point de la bassesse, du vol, & de la rapine autorisés par l'exemple; dans une nation licencieuse personne ne rougit d'un adultère; dans un pays superstitieux on ne rougit pas d'assassiner pour des opinions. L'on voit donc que nos remors, ainsi que les idées vraies au fausses que nous avons de la décence, de la vertu, de la justice, &c., sont des suites nécessaires de notre tempérament modifié par la société où nous vivons: les assassins & les voleurs, quand ils vivent entre eux n'ont ni honte ni remors.

25. Je pourrois aussi dire avec raison que rien de plus commun parmi les hommes qu'une discordance très marquée entre l'esprit & le cœur, c'est à dire, entre le tempérament, les passions, les habitudes, les fantaisies, l'imagination, & l'esprit ou le jugement aidé de la réflexion. Rien de plus rare que de trouver ces choses d'accord; & ce n'est que lorsqu'elles sont d'accord que l'on voit la spéculation influencer sur la pratique (Part. II. pag. 343.); & que pour rendre cet accord moins rare & plus facile, il faudroit, s'il étoit possible, multiplier le nombre & augmenter la force des motifs qui portent les hommes à prati-

quer la vertu. On a donc grand tort de rejeter Chap. XIV. ceux que fournit l'existence de Dieu. On a dit que la religion est la lièze des âmes foibles, & le frein des âmes fortes; pourquoi ôter aux unes cette lièze, & aux autres ce frein? 25. 26.

26. Pourquoi? Dira sans doute l'Auteur; parceque l'utilité d'une opinion ne la rend pas plus certaine pour cela ... Le bien qui peut résulter pour nous d'une supposition ne la rend ni plus certaine, ni même plus probable. En effet où en serions-nous si de ce qu'une chose nous est utile, nous allions en conclure qu'elle existe réellement! (Part. II. pag. 301.) Notre intérêt ne décide point de la réalité des choses (Part. II. pag. 229.) Mais la religion n'est pas une supposition. D'ailleurs que veut dire l'Auteur, quand il dit (Part. I. pag. 221, 225.); c'est sur son utilité que la vérité fonde sa valeur & ses droits; elle peut-être quelquefois désagréable à quelques individus & contraire à leurs intérêts, mais elle sera toujours utile à toute l'espèce humaine, donc les intérêts ne sont jamais les mêmes que ceux des hommes qui, dupes de leurs propres passions, se croient intéressés à plonger les autres dans l'erreur. L'utilité est donc la pierre de touche des systèmes, des opinions, & des actions des hommes; elle est la mesure de l'estime & de l'amour que nous devons à la vérité même; & (Part. II. pag. 233.) l'utilité doit être la seule règle & l'unique mesure des jugemens que l'on porte sur les opinions, les institutions, les systèmes, & les actions des êtres intelligens; c'est d'après le bonheur que ces choses nous procurent, que nous devons y attacher notre estime

Chm. des qu'elles nous sont utiles. nous devons les rejeter :
X. des qu'elles nous sont pernicieuses. nous devons les re-
jetter ; & la raison nous présente les arguments à pro-
pos de la grandeur des maux qu'elles nous causent.
 Vient-il dire que tout système, toute opinion qui est utile, est vraie? Il contredit la proposition que nous examinons. Vient-il dire que la raison nous présente de rejeter la vérité la mieux démontrée des qu'elle nous est pernicieuse? Il se contredit dans la supposition; car il suppose que la vérité peut quelquefois être pernicieuse, & il soutient qu'il ne peut jamais résulter de mal pour l'homme d'une connoissance exacte des rapports ou des choses que pour son bonheur il est intéressé de connoître (Part. I. pag. 224.); en un mot de la vérité. Puisque, selon lui, la vérité ne peut jamais être réellement nuisible, & que toute erreur est nuisible (Part. I. p. 6.); il en résulte que tout ce qui nuit est erreur, & que tout ce qui est utile est vérité; & dès qu'une chose nous est utile nous devons en conclure qu'elle existe réellement, par les principes de l'Auteur.

Je n'en dirai pas d'avantage sur la question si la vérité est toujours utile, parce que c'est un des sujets que Mr. De Catt a traités.

Sans abandonner les remarques précédentes, qui me semblent d'une justesse frappante, j'insiste sur les mauvaises conséquences du fatalisme qui est une suite de l'irreligion. Le fataliste ne peut avoir qu'une fausse idée de la morale; & par la force de ses principes, il est contraint d'anéantir les

les loix, les peines & les récompenses, & même la honte & les remords.

Chap.
XIV.
26-28.

27. Le fataliste se fait une fausse idée de la morale, parce qu'il se trompe au moins sur un de ses principes. *Imputer une action à quelqu'un, ce n'est pas seulement la lui attribuer, ce n'est pas seulement l'en connoître pour l'auteur; ainsi quand même on supposeroit que cette action fût l'effet d'un agent nécessité, l'imputation peut avoir lieu* (Part. I. pag. 227.); mais de plus c'est juger que l'auteur de l'action mérite louange ou blâme, récompense ou punition; c'est à dire, qu'il est juste, conforme à la nature des choses & surtout à celle de l'homme, que l'agent soit loué ou blâmé, récompensé ou puni.

28. N'examinons pas si le mérite ou le démerite que nous attribuons à une action sont des idées purement fondées sur les effets favorables ou pernicieux qui en résultent pour ceux qui les éprouvent; admettons que quand on supposeroit que l'agent étoit nécessité, il n'en est pas moins certain que son action sera bonne ou mauvaise, estimable ou méprisable pour tous ceux qui en sentiront les influences, enfin propre à exciter leur amour ou leur colere; (si l'agent est nécessité, nous ne lui devons ni amour ni colere.) La sensation pénible que produit en moi la pierre qui tombe sur mon bras n'en est pas moins une sensation qui me déplaît, quoiqu'elle parte d'une cause privée de volonté & qui agit par la nécessité de sa nature. La sensation agréable que produit en moi la rose qui s'épanouit à la pointe

Chap. d'un beau jour de printemps, n'en est pas moins
 XIV. une sensation qui me plaît, *quoiqu'elle parte*
 22. 29. *d'une cause privée de volonté & qui agit par la*
nécessité de sa nature. Mais je passerois pour insensé si je prétendois punir la pierre & récompenser la rose. Ce n'est pas parce que ces objets ne peuvent point sentir mes actions; c'est parce que n'ayant point de volonté, ils ne méritent rien: je serois également ridicule si je punissois une bête; je puis bien me défendre contre ses attaques; je puis, si l'on veut, me servir des coups pour la façonner: mais je ne puis pas la punir. Il est vrai qu'en regardant les hommes comme agissans nécessairement, nous ne pouvons nous dispenser de distinguer en eux une façon d'être & d'agir qui nous convient; ou que nous sommes forcés d'approuver, d'une façon d'être & d'agir qui nous afflige & nous irrite: on ajoute que notre nature nous force de blâmer & d'empêcher: de quel droit blâmer & comment empêcher une action nécessaire?

29. L'Auteur continue, d'où l'on voit que le système du fatalisme ne change rien à l'état des choses, & n'est point propre à confondre les idées de vice & de vertu (p. 228.). Si l'on appelle vertu toutes les actions utiles, ou qui contribuent au bonheur réel & durable de notre espèce (Part. I. pag. 239.); & par conséquent si l'on nomme vice toute action nuisible au genre humain, le fatalisme ne change rien à ces idées; mais il rend inutiles toutes les loix, & injustes celles qui décer-

nent des peines contre les coupables, parce qu'on ne peut rien prescrire à un agent nécessité ni punir celui qui fait ce qu'il ne pouvoit pas s'empêcher de faire. Chap. XIV. 29. 30.

30. Pour sentir toute la force de ce raisonnement, distinguons les peines naturelles des peines arbitraires. Toute action a des suites. Dans toute mauvaise action, de manière ou d'autre, l'on violente la nature des choses; par conséquent toute mauvaise action a naturellement des suites fâcheuses pour son auteur. Il manque nécessairement son but, puisqu'il agit contre la nature des choses; il n'obtient pas de son action les suites qu'il en attendoit; il en attendoit du bien, & il en recueille du mal. J'appelle *peines naturelles*, ou simplement *peines*, les suites fâcheuses d'une mauvaise action.

Le Législateur observant que les peines naturelles ne suffisent pas pour réprimer le vice; déclare que celui qui commettra une certaine mauvaise action, sera sujet à une certaine suite fâcheuse différente de la naturelle. C'est ce que j'appelle *peines arbitraires*, ou *punitions*. Je les nomme arbitraires parce qu'elles dépendent de la volonté du Législateur, qui pourroit en ordonnant des punitions est obligé de suivre des règles.

Le but de toute punition est 1^o de réparer le mal occasionné par une mauvaise action. 2^o De corriger le coupable. 3^o D'épouvanter les autres & de les empêcher de se rendre coupables, 4^o De mettre la société à l'abri de tout trouble.

Chap. Toute punition juste tend à un ou à plusieurs de
 XIV. ces buts. Car faire souffrir un coupable unique-
 30-32. ment pour qu'il souffre, ce n'est pas punir, c'est
 se vanger.

Il est impossible de corriger une machine que l'on ne peut point refaire; il est également impossible de l'empêcher par l'exemple & par la crainte de produire son effet. Je ne vois pas non plus comment elle peut réparer le mal qu'elle a fait; mais accordons qu'elle le peut. Il en résulte que toute punition destinée à corriger le coupable ou à servir d'exemple aux autres, est injuste & ridicule, & que les seules punitions justes sont celles qui servent à réparer le mal, & à délivrer la société d'un membre qui la trouble.

31. En vain pour éluder ce raisonnement l'Auteur avance que *les loix ne sont faites que pour maintenir la société & pour empêcher les hommes associés de se nuire; elles peuvent donc punir ceux qui la troublent ou qui commettent des actions nuisibles à leurs semblables; soit que ces associés soient des agents nécessaires soit qu'ils agissent librement, il leur suffit de savoir que ces agents peuvent être modifiés.* On peut modifier les agens les plus nécessaires. L'eau est pesante, elle monte dans tous les jets d'eau. Que droit-on d'un Législateur qui défendrait sous des graves peines aux corps pesans de tomber?

32. *Les loix pénales sont des motifs que l'expérience nous montre comme capables de contenir ou d'ancrer les impulsions que les passions*

donnent aux volontés des hommes. Cette réflexion est bonne dans la bouche de ceux qui pensent que l'homme n'est ni privé de toute liberté ni doué de la liberté d'indifférence, qu'il se conduit toujours par quelque motif, & qu'il est toujours déterminé par le motif le plus fort : mais cette réflexion est insubstante pour ceux qui décident que quand notre tempérament nous rendra susceptibles de passions fortes, nous serons emportés dans nos desirs, quelque soient nos spéculations (pag. 237.), que nous sommes des machines plus ou moins actives, mobiles, énergiques (Part. I. pag. 149.); que nous sommes sages ou insensés, raisonnables ou déraisonnables, sans que notre volonté y entre pour rien (Part. I. pag. 188.), parce qu'elle est mue par des causes indépendantes de nous, inhérentes à notre organisation ou qui tiennent à la nature des êtres qui nous remuent (Part. I. pag. 198.); que nous ne sommes pas les maîtres de faire réflexion aux conséquences lorsque notre ame est entraînée par une passion très vive qui dépend de notre organisation naturelle & des causes qui la modifient (Part. I. pag. 202.); en un mot parce que nous sommes des foibles jouets entre les mains de la nécessité (Part. I. pag. 300.).

33. Il est inutile d'observer que de quelque cause nécessaire que ces passions leur viennent, le Législateur se propose d'en arrêter l'effet; & quand il s'y prend d'une façon convenable, il est sûr du succès. En décrétant des gibets, des supplices, des châtimens quelcon-

Chap. *ques aux crimes, il ne fait autre chose que ce que fait*
 XIV. *celui qui, en bâtissant une maison, y place des gouttières*
 33-34 *pour empêcher les eaux de la pluie de dégrader les*
fondemens de sa demeure.

Quelque soit la cause qui fait agir les hommes, on est en droit d'arrêter les effets de leurs actions, de même que celui dont un fleuve pourroit entraîner le champ, est en droit de contenir ses eaux par une digue ou même s'il le peut, de détourner son cours. Remarquons en passant qu'il n'y a donc aucun Législateur qui s'y prenne d'une façon convenable; car l'expérience nous apprend que souvent ils manquent leur but. Ce sont des architectes mal avisés qui opposent aux eaux des tamis au lieu de bonnes gouttières & de fortes digues. C'est en vertu de ce droit que la société peut effrayer & punir, en vue de sa conservation ceux qui seroient tentés de lui nuire, ou qui commettent des actions qu'elle reconnoit vraiment nuisibles à son repos, à sa sûreté, à son bonheur (pag. 229.). Comment effrayer une machine? Je suis en droit de détourner une rivière qui peut inonder mon champ; donc un Législateur a droit de punir un coupable, qui ne pouvoit pas s'empêcher de l'être & quoique ce châtiment ne remédie pas au mal déjà fait: donc Xerxes eut raison de faire donner les étriviers à la mer qui avoit dispersé sa flotte. Je ne sens pas cette conséquence.

34. *On nous dira sans doute que la société ne punit pas pour l'ordinaire les fautes auxquelles la volonté*

n'a point de part; c'est cette volonté seule que l'on punit; c'est elle qui décide du crime & de son atrocité, & si cette volonté n'est point libre on ne doit point la punir; & on aura raison de le dire. On ne punit point un homme parce qu'il prend la fièvre, parce qu'à force de vivre il devient vieux, parce qu'il respire &c. Je réponds que la société est un assemblage d'être sensibles, susceptibles de raison, qui desirer le bien être & qui craignent le mal. Ces dispositions font que leurs volontés peuvent être modifiées ou déterminées à tenir la conduite qui les mène à leurs fins. L'éducation, la loi, l'opinion publique, l'exemple, l'habitude, la crainte sont des causes qui doivent modifier les hommes, influencer sur leurs volontés, les faire concourir au bien général, régler leurs passions, & contenir celles qui peuvent nuire au but de l'association. Ces causes sont de nature à faire impression sur tous les hommes, que leur organisation & leur essence mettent à portée de contracter les façons de penser & d'agir qu'on leur veut inspirer. Dès qu'un être est susceptible de raison, d'éducation, de crainte, dès qu'il peut se conformer à la loi, respecter l'opinion publique, suivre les exemples, régler & contenir ses passions, il n'est plus une machine. Conduisez avec le doigt l'éiguille d'une mauvaise montre aussi longtemps que vous voudrez, elle ne contractera pas l'habitude de bien aller; ne la mettez qu'avec des montres excellentes, elle n'en deviendra pas meilleure. La raison, la loi, l'éducation, l'exemple n'influent point sur les opérations vraiment machinales des hommes.

Chap.
XIV.
34.

Chap.
XIV.
35.

35. Se trouve-t-il des hommes assez mal constitués pour résister ou pour être insensibles aux motifs qui agissent sur tous les autres ? Ils ne nous paraissent propres à autre en société, ils contrarieront le but de l'association, ils en feront les ennemis, ils mettront obstacle à la tendresse, & leurs volontés rebelles & insouciantes, n'étant pas être motivées convenablement aux intérêts de leurs concitoyens, ceux-ci se réunissent contre leurs ennemis, & la loi, qui est l'expression de la volonté générale (pag. 232), en délivre la société, comme celui qui a une mauvaise montre qu'il ne peut pas raccommoder, la met au rebut : elle leur ôte le pouvoir de lui nuire (pag. 237.), comme celui qui a un chien qui mord, le tient à la chaîne. Ce sont des insensés, des frénétiques, des êtres mal organisés, contre lesquels les autres sont en droit de se garantir & de se mettre en sûreté. La folie est, sans doute, un état involontaire & nécessaire, cependant personne ne trouve qu'il soit injuste de priver de la liberté les fous, quoiqu'ils ne puissent être imputés qu'au dérangement de leur cerveau. Les quakers sont des hommes dont le cerveau est, soit continuellement soit passagèrement, troublé, (p. 231. 232.) ; il faut donc les mettre dans l'impuissance de nuire, si l'on n'a point l'espoir de jamais les ramener à une conduite plus conforme au but de la société, (pag. 232.) & en attendant les tenir soigneusement enfermés. Mais de quel droit est-ce que la société inflige des peines à ces êtres, sans que les motifs qu'on leur a présentés n'aient point

les effets que l'on pouvoit en attendre ? Est-ce à Chap. force de coups qu'on raccommode une montre ? Je XIV. ne m'étendrai pas davantage sur ce sujet ; j'espère 35-37e qu'on m'avouera que les souffrances du coupable ne réparent pas le mal qu'il a fait ; qu'il est ridicule de punir une machine pour la corriger, quoi qu'il soit sensé de punir un homme qui se conduit par des motifs, & que par conséquent le fatalisme du système de la nature seroit très dangereux, si l'Auteur ne le détruisoit point lui même.

36. *La moindre réflexion (dit-il Part. I. pag. 237. 238.) nous prouve qu'il n'y a point de méchant qui ne soit honteux de sa conduite, qui soit vraiment content de lui-même, qui n'envie le sort d'un homme de bien, qui ne soit forcé de reconnaître qu'il a payé bien chèrement les avantages dont il ne peut jamais jouir sans faire des retours très fâcheux sur lui-même. Il éprouve de la honte, il se méprise, il se hait, sa conscience est toujours alarmée. Le méchant sait donc qu'il n'est pas une machine.*

37. Je conclus qu'un fataliste se contredit, lorsque d'un côté il pose en fait que *chacun agit & jugé nécessairement d'après sa propre façon d'être, & d'après les idées vraies ou fausses qu'il s'est fait du bonheur.* (Part. I. pag. 239.) ; & que de l'autre il affirme qu'il faut punir les hommes en raison du mal qu'ils ont fait (Part. I. p. 239.) Car nous ne pouvons pas changer nos façons d'être & nos idées parce que *toutes les actions des hommes sont nécessaires* (ibidem) ; parce que

Chap. nous sommes sans cesse modifiés par des causes
 XIV. soit visibles soit cachées qui régissent nécessairement
 37. 38. notre façon d'être, de penser, & d'agir
 (Part. I. pag. 188.); ce qui détruit toute différence pratique entre le vice & la vertu, pour ce qui regarde l'homme qui agit. La loi de notre nature voulant qu'un être sensible travaillât constamment à se conserver; n'a pu laisser aux hommes le pouvoir de choisir ou la liberté de préférer la douleur au plaisir, le vice à l'utilité, le crime à la vertu (Part. I. pag. 239.) dans les autres. Mais un homme qui trouve nécessairement d'après sa façon d'être, son plaisir & son utilité dans le crime doit nécessairement le préférer à la vertu. Aussi l'Auteur avoue que le dogme de la fatalité, si on l'appliquoit à la conduite des hommes, meneroit à cette indulgence, à cette tolérance universelle, même pour les crimes les plus atroces, qui est une suite de l'opinion que tout est nécessaire. En conséquence de ce principe le fataliste s'il avoit l'ame sensible, plaindroit ses semblables, gémiroit sur leurs égaremens; mais il ne chercheroit point à les détromper, parce qu'on ne peut pas détromper un homme qui est nécessairement dans l'erreur. Il souffriroit donc les égaremens de ses semblables sans jamais s'irriter contre eux. De quel droit en effet haïr ou mépriser & punir les hommes? (Part. I. p. 243.)

38. Et si les hommes n'ont pas ce droit, c'est donc sans raison que dès que nous sommes assurés que nos actions nous rendront haïssables ou

*méprisables aux autres, nous sommes inquiets & Chap. XIV.
mécontents de nous mêmes, nous nous reprochons
notre conduite, nous en rougissons au fond du 38. 40
cœur (Part. I. pag. 237.); que le méchant éprou-
ve de la honte, qu'il se méprise, qu'il se hait,
que sa conscience est toujours alarmée (Part. I.
pag. 238.); c'est, dis-je, sans raison, car dans
toutes leurs actions c'est toujours les jugemens de
leurs semblables que les hommes sont forcés d'en-
visager (Part. I. pag. 238.); & ces jugemens por-
tent nos semblables, non pas à haïr ou mépriser
le coupable, mais à le plaindre, à gémir sur ses
égaremens.*

Ce n'est donc pas une imputation odieuse,
c'est une vérité prouvée que l'irréligion faisant des
hommes autant de machines; anéantit les loix,
les peines & les récompenses, la honte même &
les remords.

39. Cependant la société ne peut pas se
maintenir sans loix, sans punitions & sans récom-
penses. La honte & les remords lui sont aussi né-
cessaires, parce que les mœurs sont le plus ferme
appui de la société, & les mœurs se corrompent
bien-tôt si la honte & les remords ne les préser-
vent.

40. Ces fondemens de la société sont très
solides, mais ils ne sont pas suffisans dans toutes
les circonstances, parce qu'ils ne pénètrent pas
assez dans l'intérieur de l'homme. La puissance,
le crédit, la ruse éludent la force des loix, évi-
tent les punitions, & obtiennent des récompenses

Cher. mon maître. On s'abandonne aux mauvaises
 311. actions malgré la honte & les remords. Il n'est
 45-48. étonné d'être de remords & se hâte à cacher la
 honte dans l'île de Capree, & n'attend pas au-
 leue. Mais à nous nos motifs d'être vraiment
 amoureux d'un Dieu qui voit les pensées les
 plus secrètes, qui ne se laisse pas tromper par la
 ruse, ni séduire par le crédit, qui est un juge
 juste, inflexible & incorruptible, & nous voyez
 les crimes disparaître de la surface de la terre,
 où il ne restera plus que les fœnicées inséparables
 de l'humanité.

41. On objectera sans doute avec l'Auteur
 (Part. II. pag. 255.) Ne voyons-nous pas à
 chaque instant des hommes persuadés que leur
 Dieu les voit, les écoute, les environne, & n'é-
 tra point arrêtés pour cela lorsqu'ils ont le desir
 de contenter leurs passions & de commettre les
 actions les plus deshonnêtes? (pag. 257.) Pres-
 que tous les hommes croient un Dieu vengeur &
 rémunérateur, cependant en tout pays nous trou-
 vons que le nombre des méchants excède de beau-
 coup celui des gens de bien. Je répondrai que la
 cause de ce phénomène aussi triste qu'ordinaire est
 qu'on ne songe pas assez à la présence de Dieu.
 Est-il étonnant que le motif le plus puissant soit
 sans force pour celui qui n'y songe pas? Il fau-
 droit rendre l'idée de la présence divine habi-
 tuelle aux hommes.

42. Tout le genre humain s'en trouveroit
 bien, & les souverains sur tout. Que peut de-

mander un souverain? D'être heureux & puissant. Chap. Pour être heureux il lui faut ce qu'il faut aux autres hommes, & par conséquent le soin continu^{XIV.} de contribuer au bonheur de ses sujets & des autres nations. Pour être puissant il faut qu'il soit aimé & obéi de ses sujets, respecté & craint des autres souverains. Des sujets convaincus que Dieu est le protecteur des sociétés & de leurs chefs, qu'en obéissant au souverain on obéit à Dieu, que Dieu tient en sa main la vie & la mort, sont obéissans, zélés, courageux. Les anciens Gaulois étoient persuadés d'une vie à venir; de là vient qu'ils couroient à la mort à travers les armes. La même raison inspiroit le mépris de la mort aux Thraces, aux Getes, aux Germains, aux Bretons, comme Mr. Merian l'a remarqué dans un de ses Mémoires. Tout souverain qui a des sujets obéissans, zélés, courageux, est respecté & craint des autres souverains.

43. Les souverains ont tout à craindre de l'irréligion, au moins dès qu'ils ont quelque mécontent dans leurs états, & quel est le souverain qui n'en ait point? Titus même avoit des ennemis parmi ses sujets. Si ce mécontent se croit une machine, & pense que la mort est la fin de toutes choses, qui l'empêcheroit d'attenter à la vie de son souverain? Il se trouve malheureux, & il est assuré de terminer ses malheurs par la mort du souverain qui les cause, ou par la sienne. Qu'on ne dise pas qu'il sera tenu dans le devoir par les tourmens affreux qu'il l'attendent. Un

Chap. homme qui fait mourir n'a aucun tourment à crain-

XIV. dre. Il est impossible d'empêcher un homme de

43-44. s'étouffer.

44. On dira que le fanatisme enfante des régicides plus que l'irréligion. Je répons, parce que le fanatisme est plus commun que l'irréligion. Ce n'est pas en faveur du fanatisme que je plaide. Il est aussi dangereux que l'athéisme; & j'adopte les excellentes réflexions que l'Auteur expose contre la superstition dans sa partie seconde, p. 248. & suivantes.

Il convient aux souverains d'extirper l'un & l'autre; & comme l'ontombé d'accord que c'est surtout l'éducation qui peut fournir les vrais moyens de remédier à nos égaremens (Part. I. pag. 290.); c'est surtout à l'éducation qu'il appartient à un souverain de veiller. Que les enfans ne voyent que la crainte de Dieu & le respect pour les mœurs; qu'ils n'entendent que la voix des Philosophes sages & des Théologiens modérés. C'est ainsi que l'éducation forme des citoyens à l'état (Part. I. pag. 291.); & non pas en traitant de fables l'existence de Dieu & la vie à venir. Quand ce seroient des fables, elles sont au moins aussi puissantes, & d'une influence plus générale que le desir de l'immortalité ou de vivre dans la mémoire des hommes (Part. I. pag. 296.), qui fut toujours la passion des grandes âmes, & jamais des âmes ordinaires, qui font le plus grand nombre; que l'Auteur même nomme une heureuse chimère. (pag. 297).

A ce sujet il dit, *imposons donc un silence* Chap. XIV.
éternel à ces superstitieux mélancoliques qui ont 44-45
l'audace de blâmer un sentiment dont il résulte
tant d'avantages pour la société; n'écoutons point
ces philosophes indifférens qui veulent que nous
étouffions ce grand ressort de nos ames; ne nous
laissions point séduire par les sarcasmes de ces va-
luptueux qui méprisent une immortalité vers la-
quelle ils n'ont point la force de s'acheminer.
 (pag. 298.). Je dis, *imposons donc un silence*
éternel à ces philosophes présomptueux qui ont
l'audace de blâmer une religion dont il résulte
tant d'avantages pour la société; n'écoutons point
ces mauvais raisonneurs qui veulent que nous étouf-
fions ce grand ressort de nos ames; ne nous lais-
sons point séduire aux sarcasmes de ces Athées qui
s'efforcent de méconnoître une religion qu'ils
craignent. Ils disent qu'elle est nuisible, & dans
le même temps ils affirment qu'elle est un effort
de politique, un préjugé reçu que les souverains
sont intéressés à maintenir. (Part. I. pag. 232.);
 c'est avouer que la religion est utile aux souve-
 rains. Ils disent que la religion livre les peuples
 aux tirans qu'elle divinise. La religion enseigne
 que tous les hommes, souverains & sujets, sont
 égaux devant Dieu. Les souverains ne peuvent
 rendre leurs hommages à l'être suprême sans se
 rappeler cette vérité. Est-ce diviniser les sou-
 verains?

45. Je ne veux pas donner à mes adversai-
 res lieu de dire que je m'efforce de les rendre

Chap. odieux & d'attirer dans mon parti les têtes cou-
 XIV. ronées. C'est pourquoi je ne transcrirai pas ce
 45. que notre Auteur dit au désavantage des souve-
 rains. (*) Je demanderai seulement à ce reformateur du monde ce que les peuples, qui *abrutis par la superstition souffrent d'être gouvernés avec un sceptre de fer*, devroient faire s'ils étoient éclairés par l'athéisme? Devroient-ils se révolter? Et qui se révolteroit? La nation entière ne fait pas un corps, ne s'assemble pas, ne peut pas compter les suffrages & former une volonté générale. Chaque particulier mécontent aura-t-il droit de souffler le feu de la sédition? Non, dira l'Auteur, *le fatalisme conséquent à ses idées ne fera pas un citoyen dangereux; il ne troublera point le repos de la société, il ne soulèvera point les peuples contre la puissance souveraine.* (Part. I. pag. 244.). Pourquoi donc ce docteur du fatalisme entasse-t-il contre les souverains des réflexions que je n'ose pas répéter? Pourquoi plaint-il tant les peuples *abrutis par la superstition* qui gémissent sous le sceptre de fer qui les gouverne? Si le souverain est vicieux, le peuple en souffrira-t-il moins pour être Athée? L'Auteur s'imagina-t-il qu'un souverain enivré de *flattements*, corrompu par la malice de ceux qui l'obsèdent, n'a qu'à se livrer à l'Athéisme pour se délivrer des *suites nécessaires des flattements dont on repait son enfance, de la malice nécessaire de ceux qui l'obse-*

(*) Voyez entre autres Part. II. pag. 242. 245.

L'obsédent & le corrompent pour profiter de ses Chap. XIV. faiblesses (Part. I. pag. 244.), pour le guérir de son injustice, de son ambition &c. L'Auteur dira-t-il que les souverains les plus religieux ont été les plus méchans; que l'aveuglement superstitieux persuade aux souverains qu'ils peuvent expier des forfaits par des forfaits plus grands encore (Part. II. pag. 245.)? Je dirai que le contraire est vrai; que les souverains les plus méchans ont su mieux se parer des dehors de la religion; & que la vraie religion n'offre aucun autre moyen d'expier les crimes que le repentir & l'amendement.

46. *Ce n'est qu'en éclairant les hommes, en leur montrant l'évidence, en leur annonçant la vérité que l'on peut se promettre de les rendre & meilleurs & plus heureux. C'est en faisant connaître aux souverains & aux sujets leurs vrais rapports, leurs véritables intérêts que la politique se perfectionnera & que l'on sentira que l'art de gouverner les mortels n'est point l'art de les aveugler, de les tromper, de les tyranniser (P. II. pag. 257. 258.). C'est ce qu'exécute la vraie religion autant que la raison qui en est la source & le fondement.*

47. *Quoique la religion offre aux hommes les motifs de pratiquer la vertu, qu'elle tire de leurs relations avec la Divinité; cependant elle adopte la morale fondée sur la nature, & par conséquent les motifs que l'Athée reconnoît. La chose est si vraie, que l'Auteur nous objecte les*

Chap. personnes qui doutent le moins des notions reli-
 XIV. gieuses & de leur efficacité, & qui ne les em-
 47. 48. ploient que rarement quand elles veulent influer
 sur la conduite de ceux qui leur sont subordonnés,
 & les mener à la raison. (Part. II. pag. 256.)
 Ce n'est pas parce que le Déicole lui même dans
 les occasions les plus importantes de la vie comp-
 te bien plus sur la force des motifs naturels que
 des motifs surnaturels fournis par la religion;
 c'est parce que sa morale étant fondée sur la na-
 ture, il est tout simple qu'il commence par les
 motifs naturels. L'homme religieux ne déprise
 point les motifs qu'un athée peut avoir pour fai-
 re le bien & s'abstenir du mal (pag. 257.); mais
 le Déicole dit que l'Athée n'a pas assez de motifs;
 si le premier se sert dans l'occasion des motifs
 proposés par le second, c'est qu'il en sent toute
 la force; mais il sent aussi que cette force n'est
 pas suffisante dans toutes les occasions.

48. La religion dit à l'homme; sois heu-
 reux, mais souviens toi que tu ne peux l'être
 qu'en rendant heureux tes semblables; parce que
 Dieu est le pere commun des hommes, & veut le
 bonheur de tous. Sois juste, bon, indulgent,
 doux, modeste, reconnoissant; en un mot sois
 vertueux, non seulement parce que le bonheur est
 l'apanage naturel de la vertu, mais sur tout par-
 ce que Dieu, source unique de toute vraie vertu,
 t'a fait pour être vertueux. Ne te détourne jamais
 du droit chemin par les obstacles que tu y rencon-
 tres, par les maux auxquels tu t'exposes. Si le

motif tiré de ton bonheur te manque, il te reste Chap.
celui de te conduire en sorte que tu mérites l'appro- XIV.
bation de la Divinité. Rien n'arrive sans sa per- 48. 49.
mission; & si la raison doit l'apprendre la résig-
nation aux décrets du sort (Part. I. pag. 267.),
à plus forte raison elle doit s'apprendre la résig-
nation aux décrets de la Providence. Quelle
douceur ne trouve-t-on pas à songer qu'un être
très puissant & très bon veille sans cesse à notre
sûreté, pourvoit à nos besoins, répand sans cesse
ses bienfaits sur l'homme! (Part. II. pag. 202.)
D'avoir dans les maux qui affligent l'humanité,
l'idée consolante d'un Dieu qui tarit la source de
nos larmes, & sert à calmer nos peines. C'est
un Père compatissant & tendre qui nous éprouve
en ce monde, non pour apprendre jusqu'où va ma
résignation; il n'a pas besoin de faire des expé-
riences, ce Dieu qui pénètre mes pensées les plus
secrètes, mais afin que je l'apprenne moi même,
afin que les autres hommes l'apprennent & soient
édifiés par mon exemple.

49. Jettons-nous donc dans les bras de ce
bon Père avec confiance, lorsque la nature en-
tière semble nous abandonner (Part. II. pag. 203.).
Nous ne nous livrerons jamais au désespoir, &
nous ne regarderons jamais la mort volontaire,
comme le remède unique du désespoir (Part. I.
pag. 306.) que nous saurons éviter. La mort est
toujours un remède pire que le mal. Car, si
nous consultons là dessus la nature, nous ver-
rons (Part. I. pag. 304.) que tout homme prévoit

Chap. *sa dissolution avec peine* (Part. I. pag. 300.), & XIV. qu'il a beaucoup d'attachement pour la vie. La 49-51. *mort fut toujours pour ceux qui s'appellent des mortels le point de vue le plus effrayant* (Part. I. pag. 264.).

50. *Si nous examinons les rapports de l'homme* (Part. I. pag. 304.) avec l'Auteur de la nature, nous verrons qu'il ne peut pas y avoir d'engagement réciproque entre deux êtres, l'un desquels peut tout pendant que l'autre ne peut rien. *La volonté de l'homme n'eut aucune part à sa naissance* (Part. I. pag. 304.) & communément elle n'en a point à sa mort. Dieu fait naître & mourir l'homme comme & quand il lui plait. De quel droit l'homme préviendra-t-il les décrets de Dieu?

51. *Si nous considérons le pacte qui unit l'homme à la société, nous verrons que tout pacte est conditionnel & réciproque, c'est à dire, suppose des avantages mutuels entre les parties contractantes* (Part. I. pag. 305.). Le citoyen qui actuellement trouve son existence pénible, a retiré de la société l'avantage d'avoir été protégé, défendu, & rendu heureux par le passé, & sur tout pendant l'enfance, temps auquel tout citoyen est incapable de rendre service à sa patrie. En récompense la société exige que ses membres se conservent pour son service, même lorsqu'elle, ou ceux qui la représentent & qui n'ont aucun droit de la priver des siens, *le traitent avec dureté, avec injustice, & lui rendent son existence pénible.*

52. D'ailleurs est-ce la faute de la société, Chap. XIV.
si l'indigence & la honte viennent menacer un de ses membres au milieu d'un monde dédaigneux & endurci ? Si des amis perfides lui tournent le dos dans l'adversité ? Si une femme infidelle outrage son cœur ? Si des enfans ingrats & rebelles affligent sa vieillesse ? Si lui même a été assez imprudent pour mettre son bonheur exclusif dans quelque objet qu'il lui soit impossible de se procurer ? Si par une suite de sa propre conduite, le chagrin, les remords, la mélancolie, le désespoir ont défiguré pour lui le spectacle de l'univers (Part. I. pag. 205.) ? Pourquoi donc prive-t-il la société à laquelle il doit sa naissance, son éducation, & tant de jours heureux, des avantages mutuels qu'elle a droit d'attendre ? Parce qu'un homme se croit malheureux, que même il l'est, s'ensuit-il qu'il ne peut plus travailler au bonheur de la société ? L'homme qui se trouvant inutile & sans ressources dans la ville où le sort l'a fait naître, iroit dans son chagrin se plonger dans la solitude (Part. I. p. 305, 306.), feroit beaucoup mieux s'il cherchoit à se rendre utile & à se procurer des ressources, deux choses qui ne manquent jamais à ceux qui les cherchent sérieusement. Cependant il n'est pas aussi blâmable que celui qui se tue par désespoir. Ce dernier s'isole pour toujours, & le premier pour un temps, il peut revenir à la ville, sa patrie peut le trouver dans le besoin.

53. Pour distinguer le bien du mal, le licite de l'illicite, c'est la raison qu'il faut consul-

Chap. ter, non la passion, l'organisation forte ou foible,
 XIV. la misanthropie, le dérangement de la machine
 53-55. (Voyez Part. I. p. 307. 308. 309.). Celui qui
 se tue par quelqu'une de ces raisons, ne peut être
 excusé que comme fou.

54. L'homme raisonnable considère que
 souvent le bonheur sort du sein du plus affreux
 malheur; qu'un membre de la société ne l'a ja-
 mais payée des bienfaits qu'il en a reçu; qu'une
 créature, que Dieu fait exister où & quand il lui
 plaît & qu'il conserve aussi longtemps qu'il veut,
 ne doit pas se soustraire aux décrets de son Créa-
 teur, qui certainement récompensera sa patiente
 résignation dans ce monde ou dans l'autre: que
 ceux qui se sont arraché l'ame (*), dépouillés
 dans l'autre vie des passions qui avoient troublé
 leur raison; verront à découvert les puissans mo-
 tifs qu'ils avoient de souffrir patiemment, & paye-
 ront leur folie des regrets les plus cuisans (**).

55. Mais cette attente d'une autre vie, cet-
 te idée de notre immortalité, n'est elle pas une
 illusion dénuée de tout fondement raisonnable?

La raison nous dit que notre ame étant im-
 matérielle, ne peut pas périr par la séparation
 des parties, comme les corps; que tenant ses fa-
 cultés immédiatement de Dieu, elle ne peut les
 perdre que par un acte immédiat de la toute puis-
 sance, comme ce n'est que par un acte semblable
 que les atomes peuvent être anéantis; & qu'il

(*) *Projecere animas Virg.*

(**) *Quam vellent athetæ in aeth. &c. idem.*

est très probable que Dieu la conservera toujours. Chap. XIV.

56. La raison fonde cette probabilité sur le desir de l'immortalité, que Dieu nous a donné avec une perfectibilité sans bornes. Elle ne dit point, *tous les hommes desirent de vivre toujours, donc ils vivront toujours* (Part. I. pag. 261. note.). Elle dit, Dieu a donné à l'homme le desir de vivre toujours; il lui a de plus donné des facultés qui se perfectionnent sans cesse, & qui dans ce monde n'acquierent pas toute la perfection dont elles sont susceptibles; donc on a lieu de croire que l'âme survivra au corps, parce que Dieu ne fait rien d'inutile. On se tromperoit si l'on prétendoit rétorquer l'argument en disant, *tous les hommes desirent naturellement d'être riches, donc tous les hommes seront riches un jour* (Part. I. pag. 261. note.), parce que le desir des richesses n'est pas naturel, il est factice; le desir naturel est celui du bonheur, & l'argument, *tous les hommes desirent naturellement d'être heureux, ils ne le sont pas tous dans ce monde, donc ils le seront dans l'autre*, n'est pas une rétorsion, c'est notre argument général rendu particulier.

57. On auroit également tort de dire, *nous desirons la vie du corps, & cependant ce desir est frustré; pourquoi le desir de la vie de notre âme ne seroit-il pas frustré comme le premier?* (Part. I. pag. 261.) Celui qui desir la vie du corps, desir l'impossible. Par le laps de temps

Chap. nos os se remplissent, différentes parties qui étoient
 XIV. cartilagineuses, s'ossifient, d'où résulte la cessa-
 57-60. tion du mouvement des fluides & des solides, &
 par conséquent la mort; ce qui n'a pas lieu pour
 l'ame.

58. Si nous disons que la conservation de nos ames après la mort du corps est l'effet de la puissance divine (Part. I. pag. 263.), nous le disons dans le même sens dans lequel nous disons que la conservation des corps est un effet de la puissance divine: ou plutôt nous disons que toute destruction est l'effet de la puissance divine, parce que Dieu ayant donné l'existence aux choses, a voulu qu'elles existassent ou quelque-temps ou toujours; & celles qui ne doivent exister qu'un temps, ne périssent que par la volonté de Dieu.

59. La raison ajoute que la vertu est quelquefois malheureuse en ce monde: l'Auteur l'avoue (Part. I. pag. 191. & 2.). Cependant la suite naturelle de la vertu est le bonheur; donc elle en jouira probablement dans une autre vie.

60. Mais, nous l'avons déjà indiqué, notre immortalité future dépend d'un fait. Dieu veut-il que notre ame soit immortelle, ou ne le veut-il pas? Le raisonnement ne prouve aucun fait; il faut ou l'expérience, ou le témoignage. L'expérience nous manque dans cet important sujet; il faut donc avoir recours au témoignage; & ce témoignage ne peut être que celui de Dieu lui-même; donc la révélation est nécessaire, au moins, pour décider cette grande question.

61. Je ne m'attèrerais point à prouver que Dieu nous l'a accordée cette révélation si désirable, & qu'elle se trouve dans les livres sacrés des Chrétiens. Je renvoie tout lecteur de bonne foi aux Auteurs qui ont écrit sur cette matière, & particulièrement au traité de M. Bonnet. Chap. XIV.
61. 62.

62. Comme l'Auteur du système de la nature a défigurée entièrement cette religion si pure si sainte, & si conforme à la raison, & l'a confondue avec la superstition la plus grossière & avec le fanatisme le plus atroce, il est nécessaire d'en esquisser le tableau.

Le Christianisme ne nous ordonne pas de nous laisser guider en aveugles par des motifs incertains, ou par les intérêts des autres (Part. I. pag. 272.) : il ne nous dit point que le parti le plus sûr est de s'en rapporter à ce que les prêtres disent (Part. II. pag. 200.). Au contraire, il nous renvoie à nos propres lumières, & nous commande expressément d'éprouver tout & de retenir ce qui est bon. C'est nous avertir avec l'Auteur (Part. I. pag. 272.), que tout homme sensible a le plus grand intérêt d'examiner des opinions que l'on prétend devoir influencer sur son bonheur éternel ; & qu'il doit distinguer les erreurs imaginées par les hommes, des vérités que Dieu enseigne. Ce sont les premières qui sont fausses & nuisibles à la vie présente : il suffit même de se convaincre, qu'une opinion est vraiment & particulièrement nuisible à la vie présente pour en conclure qu'elle est fautive ; parce que Dieu est éga-

Chap. péchant de s'abandonner au crime sous l'espoir
 XIV. de le réparer par la repentance.
 68. 69.

68. Mais ces dispositions, bien loin d'être destructives, sont très utiles à toute société. Comment ôteroient-elles le desir d'améliorer leur sort aux hommes, auxquels elles disent que si la mort les surprend, ils ne feront que de passer d'un petit bonheur à un plus grand, puisque *leur vie actuelle n'est qu'un passage à une vie plus importante* (Part. I. pag. 173.) ? *Le dogme d'une vie future ne les empêche pas de s'occuper de leur vrai bonheur, de songer à perfectionner leurs instructions, leurs loix, leur morale, & leurs sciences.* Le bonheur à venir n'est promis aux Chrétiens, qu'autant qu'ils pratiquent la morale évangélique, & cette morale est précisément celle que la nature enseigne pour être heureux dans ce monde. L'évangile ne fait que l'épurer, la perfectionner, & la fortifier par des motifs puissans. Cette morale mène donc au vrai bonheur, elle fournit les moyens de perfectionner nos institutions & nos loix.

69. Pour ce qui regarde les sciences, la morale veut que chacun s'applique à remplir les devoirs de sa vocation; donc ceux qui sont appelés à perfectionner les sciences, doivent y travailler pour se conformer à la morale, & y travailler parce que telle est la volonté de Dieu, pour se conformer à l'esprit de la morale évangélique. Je touche à la fin de ma carrière, & s'il est m'est permis de parler de moi, je dirai que menant une vie retirée & éloignée de tout in-

trigue, ne faisant ma cour qu'à mon maître, & Chap.
ne la faisant que par l'exactitude à remplir mes de- XIV.
voirs, je n'ai jamais eu d'encouragement, que 69. 70.
quelquefois même cette exactitude à m'acquiter
des mes devoirs m'a attiré des chagrins: cepen-
dant ma conscience ne me reproche ni relâche-
ment ni négligence à remplir ma vocation, & la
seule pensée qui m'a soutenu pendant tant d'an-
nées, à été qu'en travaillant autant que mes forces
me le permettoient, je faisois ce que Dieu m'a-
voit prescrit, en me mettant dans les différentes
circonstances où je me suis trouvé.

70. Comment l'Auteur a-t-il pu dire; en
effet si nous examinons les choses sans prévention,
nous trouverons que la plupart des préceptes que
la religion, ou sa morale fanatique & surnatu-
relle, donnent aux hommes, sont aussi ridicules X
qu'impossibles à pratiquer. Interdire les passions
aux hommes c'est leur défendre d'être des hom-
mes; conseiller à une personne d'une imagination
emportée de modérer ses desirs, c'est lui conseiller
de changer son organisation, c'est ordonner à
son sang de couler plus lentement. Dire à un
homme de renoncer à ses habitudes, c'est vouloir
qu'un citoyen accoutumé à se vêtir, consente à
marcher tout nud; autant vaudroit-il lui dire de
changer les traits de son visage, de détruire son
tempérament, d'éteindre son imagination, d'al-
térer la nature de ses fluides, que de lui comman-
der de n'avoir point de passions analogues à son
énergie naturelle, ou de renoncer à celles que

Chap. *L'habitude & ses circonstances lui ont fait contrac-*
 XIV. *ter & ont converties en besoins.* (Part. I. pag.
 70-72. 357. 358.)

71. En quoi consiste le fanatisme de la morale religieuse? Est-il ridicule d'ordonner aux hommes, non pas de se dépouiller de toute passion, mais de les régler, ou, comme dit l'Auteur (pag. 358. à la fin.), *de les diriger*? Est-il ridicule de vouloir qu'ils modèrent leurs desirs, qu'il déracinent leurs mauvaises habitudes par des habitudes contraires, qu'il détournent leur imagination des objets qui peuvent les porter au vice? La raison ne prescrit-elle pas la même chose, cette raison qui est non seulement *l'art de choisir les passions que nous devons écouter pour notre bonheur* (Part. I. pag. 359.), mais aussi l'art de fixer les limites dans lesquelles on doit contenir les passions les plus légitimes.

Ces préceptes ne sont pas impossibles à pratiquer; ils sont difficiles, mais ils le sont moins si l'on s'y prend de bonne heure, si les réflexions préviennent l'accès de la passion.

72. Si ces préceptes sont ridicules & impossibles, à quoi sert la longue exhortation que la nature nous adresse, & que nous avons rapporté au §. 17. de ce chapitre? Ordonner à un homme dur d'être humain; à un voluptueux d'être fidèle à la tendresse de son épouse; à un homme violent & emporté d'être juste, bon, indulgent, n'est-ce pas comme si l'on vouloit qu'il change les traits de son visage, qu'il détruise son tempé-

rement, qu'il altère la nature de ses fluides? L'au- Chap.
 teur n'auroit-il fait parler la nature que pour éblouir XIV.
 les simples; & dans le fait toute sa morale ne se 72-73.
 réduiroit-elle pas à dire, faites ce que vos pas-
 sions, vos habitudes, & votre tempérament vous
 inspirent? Il faut avouer que ce précepte est facile
 à pratiquer.

73. Par cette réflexion je ne prétend pas
 accuser l'Auteur d'une prévarication si noire.
 Mon but est de faire sentir la contradiction dans
 la matière la plus importante pour chaque indivi-
 dus, pour chaque nation, & pour tout le genre
 humain. L'Auteur soutient d'un côté que la reli-
 gion a tort d'ordonner aux hommes de modérer
 leurs passions, de renoncer à leurs habitudes;
c'est leur défendre d'être des hommes; - - autant
vaudroit-il lui dire de changer les traits de son
visage; d'autre côté il reproche à la religion de
 fournir aux hommes le moyen de compenser par
 des pratiques ce qui manque à leurs mœurs, il
 observe qu'il est bien plus aisé de croire ou d'a-
 dopter des dogmes, & de se conformer à des cé-
 rémonies, que de renoncer à ses habitudes, ou
 de résister à ses passions (Part. II, pag. 246.).
 C'est à dire, la nature veut qu'on renonce à ses
 habitudes, qu'on résiste à ses passions. La reli-
 gion donne les mêmes préceptes, mais elle four-
 nit les moyens de les violer impunément; au lieu
 que la raison, la nature n'est pas si complaisante.
 La religion est ridicule lorsqu'elle donne ces pré-
 ceptes, si elle prétend qu'on les observe; la na-

Chap. ture donne précisément les mêmes préceptes, en
 XIV. exige l'observation, & n'est rien moins que ri-
 73.74 dicule.

74. Les pratiques religieuses ne sont pas
 faites pour compenser ce qui manque aux mœurs;
 elles sont toutes destinées à conserver les mœurs
 dans toute leur pureté. Il est donc impossible
 que les hommes les plus dérégles soient souvent
 très attachés à la religion; ils sont tout au plus
 attachés à l'extérieur d'une religion qu'ils mécon-
 noissent aussi bien que ces stupides qui ne recon-
 noissent d'autre vertu qu'une aveugle soumission à
 des pratiques futiles (Part. II. pag. 355.). Ils
 ressemblent à ces Pharisiens que le fondateur de
 notre religion a tant blâmés. Le principal culte
 de cette religion est, comme l'Auteur dit de
 l'Athéisme, le sacrifice des vices & la pratique
 des vertus réelles; son objet est la conservation,
 le bien-être & la paix des hommes; ses récom-
 penses sont d'abord l'affection, l'estime & la
 gloire, ou à leur défaut le contentement de l'ame
 & l'estime méritée de soi-même, & de plus l'ap-
 probation de l'être suprême, dont rien ne privera
 jamais les mortels vertueux; ses châtimens sont
 non seulement la haine, le mépris, l'indignation
 que la société réserve toujours à ceux qui l'outra-
 gent, mais aussi l'improbation du créateur, aux-
 quels la puissance la plus grande ne peut jamais
 se soustraire. (Part. II. pag. 409.)

75. Le Christianisme n'a pas indignement
 confondu toutes les notions du juste & de l'injuste,
 du

du vice & de la vertu. (Part. II. pag. 262.). S'il dit que *la vertu est ce qui est conforme à la volonté de l'être incompréhensible qui gouverne la nature*; il dit aussi que c'est par les lumières de la raison que nous pouvons connoître ses volontés. La morale de l'Evangile est très conforme à la raison & à la nature. C'est la justice que les incrédules les plus déterminés ont rendu à nos saints livres. On n'y trouvera jamais une *divinité peu morale, qui tantôt prescrira la vertu, & qui tantôt commandera le crime & l'absurdité; qui tantôt sera l'amie & tantôt l'ennemie de la race humaine; qui tantôt sera bienfaisante, raisonnable & juste, & qui tantôt sera insensée, capricieuse, injuste & despotique.* (Part. II. pag. 263.). On y trouvera une divinité très morale, qui prescrit toujours la vertu, qui est toujours amie de la race humaine, toujours bienfaisante, raisonnable & juste. Si *sa bonté rassure le méchant, & sa rigueur trouble l'homme de bien,* (Part. II. pag. 264.), c'est parce que les hommes abusent de tout. La justice de Dieu doit épouvanter le méchant; sa bonté est faite pour rassurer l'homme de bien, & le délivrer des craintes que ses faiblesses pourroient lui inspirer.

CONCLUSION.

Je me suis efforcé de montrer que l'Athée suppose sans aucun fondement que la matiere existe par elle même; que le mouvement lui est es-

sentiel; que les êtres immatériels sont des chimeres, & qu'il n'y a point de Dieu. Celui qui suppose tout & ne prouve rien, est-il un penseur qui ayant médité la matière, son énergie, ses propriétés, & ses façons d'agir, n'a pas besoin pour expliquer les phénomènes de l'univers & les opérations de la nature, d'imaginer des puissances idéales, des intelligences imaginaires? (P. II. p. 323. 324.). N'est-ce pas plutôt un homme, qui, faute d'avoir bien médité la matière, son énergie & ses propriétés, lui attribue des propriétés idéales, & des énergies imaginaires?

Sortant des sentiers épineux de la controverse, j'ai tâché de prouver directement que la matière est un être contingent, que le mouvement ne lui est point essentiel, que nous avons une idée claire & distincte des êtres immatériels, que notre ame est de cette espèce, que Dieu existe, qu'il y a une religion naturelle, & que la morale du Christianisme est fondée en raison, aussi invariable que la nature des choses, & supérieure à la morale naturelle par sa pureté & par ses motifs.

L'Auteur (Part. II. pag. 331.) laisse au Lecteur le soin de juger si le système de l'athéisme est aussi absurde que voudroient le faire croire ces profonds spéculateurs, perpétuellement en dispute sur les productions informes, contradictoires & bizarres de leur propre cerveau. Je laisse au Lecteur le soin de juger si le système de l'Athéif-

me n'est pas le comble de l'athéisme. Mais on ne peut être, jusqu'ici le système de l'athéisme n'avoit point encore été développé dans toute son étendue, (*) nous devons tout ce que nous avons de connoissance à l'Auteur qui développe les principes de leur étendue les principes de l'athéisme, nous a clairement fait voir que ces principes sont faux, & que ce système est totalement destitué de fondement. Graces à son ouvrage des personnes non prévenues seront au moins en portée de reconnaître si l'Auteur a bien ou mal raisonné, s'il s'est dissimulé les plus importantes difficultés, ou plutôt s'il n'a pas entièrement passé sous silence les solutions qu'on apporte contre les difficultés, & les raisonnemens qu'on fait en faveur des propositions contraires aux siennes; s'il a été de mauvaise foi, (je ne l'en accuse point,) si, comme les ennemis de la raison humaine, il a recours à des subterfuges, à des sophismes, à des distinctions subtiles, qui doivent toujours faire soupçonner ou que l'on ne connoît pas ou que l'on craint la vérité. Les vrais ennemis de la raison humaine sont, malgré toute leur bonne foi, ceux qui tâchent de la tromper par des sophismes. Le Lecteur jugera si l'esprit systématique n'a pas tellement aveuglé l'Auteur qu'il a pris les subterfuges & les sophismes pour

(*) L'Auteur (pag. 356 à la fin) répète, que jusqu'ici les principes de l'Athéisme n'ont point encore été suffisamment développés. Ces deux textes disent, à mon avis, que l'Auteur a rempli cette tâche.

des bonnes raisons. C'est, je l'avoue, ce que je crois avoir démontré par des raisonnemens sans réplique. Des esprits supérieurs au mien pourront y trouver des réponses, y découvrir des défauts; je les supplie de m'en faire part de leurs remarques, pourvu que ce ne soit pas des possibilités vagues, ou des simples railleries. Qu'on égaye, si l'on veut, les raisonnemens, mais qu'on raisonne. En réfutant le Système de la nature, j'ai montré l'endroit précis où est le sophisme. J'espère qu'on aura la même attention pour moi.

On ne doit pas oublier que le système de la nature tend tout à établir cette seule proposition, *il n'y a point de Dieu*. Pour accorder la non existence de Dieu avec l'état actuel des choses, il est nécessaire 1^o que la matière existe par elle même, 2^o que le mouvement lui soit essentiel, 3^o que tout ce qui existe soit ou matière ou mode de la matière. Si une de ces propositions est fautive, le système de la nature tombe.

Il faut donc pour le défendre, faire voir qu'il n'y a pas un seul des argumens destinés à prouver le contraire de ces propositions, qui ne soit un sophisme. S'il y en a un seul de concluant, il bat en ruine une des propositions fondamentales du système de la nature, & tout le système s'écroule avec elle. C'est une réflexion que ne doivent pas oublier ceux qui me feront l'honneur de me combattre. Tant qu'il reste un seul de

mes raisonnement sans réponse, je n'ai pas besoin de repliquer.

Si l'on n'étoit pas content de la méthode que j'ai suivie, si l'on jugeoit que je passe sous silence des objections importantes, je suis prêt à donner une nouvelle édition du système de la nature avec un commentaire perpétuel, qui fera voir que mes omissions n'ont pas été volontaires.

J'avois dessein d'ajouter quelques notes destinées à confirmer quelques articles de cet ouvrage, & à expliquer ma pensée sur quelques points de Métaphysique aussi importans que controversés. Mais ce livre est assez volumineux. Je pourrai former de ces notes un second tome, si le public est assez satisfait de celui-ci pour en souhaiter la continuation.

